

المذاهب الأخلاقية في الإسلام

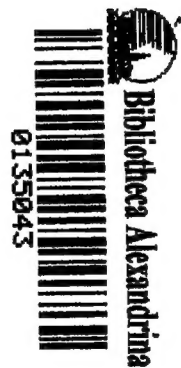
(الواجب - السعادة)

تأليف

الدكتور / عبدالحى محمد قبايل

١٩٨٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦



المذاهب الأخلاقية في الإسلام

(الواجب — المباح — المحرم)

تأليف

الدكتور / عبدالحى محمد قابيل

١٩٨٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع

القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

إهداء

الى المثل الأعلى للفيلسوف الصادق

المرحوم الدكتور عثمان أمين

وفاء لقيم الروح الأصيلة التي غرسها في قلوب مريديه وحبسا
عظيما له وأملا في السير على دربه * *

عبد الحى محمد قابيل

« شكر وتقدير »

لقد كانت هذه الدراسة ثمرة سنوات طوال ، عزيزة على نفسى بذلت فيها ما وسعنى من جهد فى إعدادها للحصول على درجة الدكتوراه فى الآداب من قسم الدراسات الفلسفية والنفسية بجامعة القاهرة تحت إشراف استاذى الكبير شيخ الفلاسفة المعاصرين فى مصر الاستاذ الدكتور إبراهيم بيومى مذكور الذى كان له الفضل كل الفضل فى ظهور هذه الدراسة المتواضعة ، وما كان لها هذا لولا توجيهه ودعمه لى ، وفيضه على من علمه وفلسفته • عن كل هذا لسيادته خالص الشكر والتقدير ، وأخلص الدعوات بالصحة وطول البقاء جزاء الله عنى وعن سائر تلامذته خير الجزاء •

كما تفضل أستاذائى الأستاذ الدكتور محمد توفيق الطويل والاستاذ الدكتور محمد فتحى الشنيطى بالمشاركة فى مناقشتى فى هذا البحث ، وكم استفدت من المناقشة ، كما استفدت من قبل طوال تلمذتى على أيديهما فى جامعة القاهرة من علمهما وفلسفتيهما ، فلسيادتهما خالص الشكر والتقدير ، وجزاهم الله عنا خير الجزاء • • •

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

بعد الدراسات المتعددة التي أعدها الباحثون في مجال فلسفة الأخلاق الإسلامية ، يعد من باب التجاوز القول مع القائلين انه لا توجد فلسفة أخلاقية في الفكر الاسلامي ، كما يعد من الجور اهمال هذا الجانب. الأصيل في الفلسفة الاسلامية . قد يكون صحيحا أن هذه الفلسفة لم تأخذ شكل الدراسة أو الكتابة العلمية المنظمة الا في القرن الخامس الهجري تقريبا ، وهذا يرجع الى كفاية الكتاب والسنة للسلف الصالح كهادوم. يشد لهم في حياتهم العملية ، وبيان الصواب والخطأ في أنماط السلوك الانساني ، الأمر الذي كفاهم مؤونة البحث والنظر في تصوير قواعد ثابتة لسلوكهم ، فتكون في مجموعها فأسفة أخلاقية خاصة بهم . الا أنه ، وبالرغم من ذلك ، لا يمكن لأحد أن ينكر أن لهذه الفلسفة أصولا عميقة مردها الى الكتاب والسنة أولا ، والى ما سرى الى التراث الاسلامي من تعاليم الشعوب التي اعتنقت الاسلام فضلا عما أقره الاسلام من سنن العرب في الجاهلية ، وما انتقل الى الثقافة الاسلامية من ثقافة يونانية ورومانية ، أو حكم هندية وفارسية . والسلوك البشري عرضة لتحول ومحاكاة. مستمرين ، ومن ثم كان الفكر الأخلاقي في الاسلام يدور في اتجاهين واضحين :

الاتجاه الأول يقوم على طائفة من البوصايا والنصائح والتوجيهات للملوك والرؤساء والوزراء ، بل للأفراد وعامة المسلمين ، معتمدة على الكتاب والسنة ، ومستمدة منهما في الغالب ، وقد صدر عدد من المؤلفات في هذا الباب منذ زمن مبكر ، وحمل معظمها عنوان « مكارم الأخلاق » ويمكن أن نذكر بين رجال القرن الثالث الهجري ابن أبي الدنيا والخرائطي

والمطبرسى وللأخير كتاب مقداول بين أيدينا * ولا تغفل كتب الحديث نفسها من توجيه على هذا النحو ، ومنها ما جمع أحاديث معينة للتدليل على فضيلة أو فضائل خاصة ، واطرد السير على هذا المقياس في القرون التالية ، ويكفي أن نشير إلى علمين اثنين ، أولهما ابن حزم في رسالته « مداواة النفوس » وثانيهما أبو حامد الغزالي صاحب الموسوعة الكبرى « أحياء علوم الدين » وهي بحق المرجع الأول لدارسى الأخلاق العملية في الإسلام ، ولم تتوقف هذه الدراسة حتى اليوم ، وبين معاصرينا كثيرون عنوا بها ، ونذكر منهم محمد جاد المولى ، صاحب كتاب « الخلق الكامل » ، وهي دراسة توجيهية تقوم على أساس النصائح والدعوة إلى مكارم الأخلاق ، مستشهدة بالحكمة والمثل ، أو بالأحاديث والنصوص القرآنية ^(١) . ولا بد لنا أن نشير أيضا إلى دراسة أخرى أشد عمقا وأكثر استقصاء ، وهي رسالة الدكتوراه التي تقدم بها محمد عبد الله دراز إلى جامعة باريس وعنوانها : *La Morale de koran* ، وقد ترجمت إلى العربية تحت عنوان : « دستور الأخلاق في القرآن » وهي دراسة ترمي كما أشار واضعها إلى بيان المطابع العام للأخلاق التي تستمد من القرآن ، دون أن تهمل ما قام به الأخلاقيون المسلمون والفقهاء والمشرعون * وفيها حديث عن النية والقصد ، والجزاء والمسئولية ، والخير والشر ، ولكنها تتركز حول الأخلاق العملية .

والإتجاه الثاني اتجاه نظري ، يعرض للقضايا والنظريات الأخلاقية محللا لها ، ومحاولا تفسيرها في ضوء العقل والنقل ، كنظرية الخير والشر ، أو فكرة الإرادة والمسئولية ، أو الثواب والعقاب ، أو نظرية الواجب والسعادة ، ولا شك أن مفكرى الإسلام في القرن الثاني الهجري وما بعده ، من فلاسفة ومتكلمين ، بل من صوفية وفقهاء قد عرضوا الشيء من ذلك ، ولكن بصور متفرقة * ولا يستطيع أحد أن ينكر أن المشائين العرب في المشرق والمغرب قد عرضوا لكثير من المشاكل الأخلاقية في استقلال ، أو مختلطة بالمباحث السياسية أو الميتافيزيقية ، ولعل أوضح مثل للدرس الفلسفي للأخلاق نجده عند « ابن مسكويه » ،

وان اختلطت لديه الأخلاق بعلم النفس والحيثافيزيقا • والمعتزلة من
أسبق المتكلمين الى البحث فى مشكلة الخير والشر ، والحسن والقبح
العقليين ، كما عرضوا لشيء من نظرية القيم الحديثة ، والتصوف
سلوك عملى وروحى وتربية تقوم على مخاطبة النفس والتأمل والتدبر •
وكان لابد للفقهاء والأصوليين أن يعرضوا لمشكلة الواجب والمسئولية ،
وأن يضعوا لكل منهما قيوده وشروطه • ولم يعالج هذا الجانب
الفلسفى بعد العلاج اللائق به • حقا ان بعض المستشرقين قد عرجوا
عليه فى نظرة سريعة وغير مستكملة • وعرض زكى مبارك للأخلاق
عند الغزالي ، وعبد العزيز عزت لابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ••
وحاول محمد يوسف موسى أن يوضح « فلسفة الأخلاق فى الاسلام »
مبينا صلتها بالفكر اليونانى ، كما تناول أحمد صبحى « الفلسفة
الأخلاقية بين العقليين والذوقيين » مبينا وجهة نظر المعتزلة والمتصوفة •
ولم يفت أستاذنا توفيق الطويل فى كتابه « الفلسفة الخلقية » نشأتها
وتطورها « أن يقف عند الفكر الاخلاقى الاسلامى • ولكن بالرغم
من هذا كله فان مجال البحث فى هذا الميدان لا يزال ذا سعة ، وما أحوجه
الى دراسة شاملة تلم شعثه وتبرز أوضح معالمه •

بعد هذا كله فقد يكون من الخطأ أن يقال ان الفكر الاسلامى
لم يعرض للمشاكل الأخلاقية ، ولم يعالجها فى استقلال ، أو لم
يعرضها عرضاً علمياً • والأخلاق العملية ، وهى باب هام من أبواب
الدراسة الأخلاقية قد عولجت على مر القرون الماضية فى صور
شتى ووضعت فيها مؤلفات يعتد بها ولا تزال تغذى الأجيال الحاضرة •
وفى الأخلاق النظرية بحوث ودراسات شائقة موزعة يمينا وشمالا
بين مفكرى الاسلام ، وعلى الباحث أن يرجع اليها فى مظانها • وقد
عبر أستاذنا محمد توفيق الطويل عن ذلك بوضوح قائلًا : « تبدو
الأخلاق متغلغلة فى جميع فروع المعرفة الاسلامية ، يؤكدنا القرآن
الكريم والحديث النبوى ، وتمكن لها الوصايا والنصائح والآداب
العامّة ، وتتغنى بها الاشعار وتمتدحها القصص والأمثال •• ولكن

حظ التفكير الأخلاقي علماً مستقلاً عن كل هذه الفروع من المعرفة يبدو ضئيلاً بالقياس إلى غيره من ألوان الفكر العلمى والفلسفى عند أعلام مفكرى العرب ، والكثير مما نقرأه لهم من وجوه التفكير الأخلاقى الذى يتسم بطابع علمى أو فلسفى قد زودهم به التفكير الأجنبى الدخيل ، الذى تهيأ لهم منذ أن اتصلوا بتراث الأمم القديمة المتحضرة منذ منتصف القرن الثامن (الميلادى) وأخذوا ينقلون إلى العربية كنوزه ، ويضيفون إليها الكثير من وحى عبقريتهم وفيض خبراتهم الفنية الخصبة (١) .

وندع جانباً تلك الآراء غير المنصفة التى نفت وجود تفكير أخلاقى لدى المسلمين كما صنع البارون كارادى فوفى كتابه عن الغزالى (٢) .

ولم يكن غريباً أن يغفل مؤرخو علم الأخلاق من الغربيين الفكر الإسلامى مع أنه حلقة لها شأنها فى تاريخ الفكر الأخلاقى بوجه عام ، وكيف نتصور أن تقوم تعاليم دينية بعيدة عن أساس أخلاقى . وقد أشرنا من قبل إلى عناية الكتاب والسنة بهذه الناحية . ولكن من الخطأ أن نزع أن هذين المصدرين الدينين يقدمان مذهباً أو مذاهب أخلاقية مكتملة ، فهما بلا شك دعامة لهذه المذاهب ، ولكن علينا أن نثلم منها فى عمق وتفصيل لدى المفكرين الإسلاميين . وإذا كانت الأخلاق العملية لما لها من صبغة دينية ظاهرة قد طغت على الأخلاق النظرية فانها لم تلغها .

حقاً أن هذه موزعة بين مدارس وباحثين مختلفين ، وعلينا أن نلم شعنها ، وأن نقدم عنها صورة مكتملة ، وهذا ما أخذنا أنفسنا به فى بحثنا هذا . ويدور حول المذاهب الأخلاقية الكبرى ، وأخصها مذهب الواجب ومذهب السعادة . وقد قسمنا هذه الدراسة إلى بابين منفصلين :

(١) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الاخلاقية . نشأتها وتطورها ،

دار النهضة العربية ، مصر سنة ١٩٦٧ ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(٢) البارون كارادى فوف : الغزالى ، ترجمة عائل زعيتر ، مصر

سنة ١٩٥٩ ص ١١٩ وما بعدها .

ينصب أولهما على مذهب الواجب فى حقيقته ومدلوله ، ويعيننا أن نشير الى أصول فكرته فى الكتاب والسنة ، ثم نعرض له فى المدارس المختلفة بين متكلمي وفلاسفة ، فقهاء ومتصوفة • ونحرص حقا على تحديد مميزات الواجب وخصائصه ، وما يقوم عليه من مسئولية والزام ، محاولين أن نقارن ذلك بأشباهه فى الفكر الانسانى القديم والحديث والمعاصر • ولن يفوتنا أن نوجه النظر الى ما يمكن أن يكون قد ارتد الى الثقافة الاسلامية من مؤثرات قديمة شرقية أو غربية •

وينصب الباب الثانى على مذهب السعادة فى حقيقته ومدلوله على نحو ما صورته تعاليم الاسلام ، ووجهة نظر المدارس الاسلامية المختلفة ، وصلة ذلك كله بالفكر القديم والحديث •

وقد التزمت فى هذه الدراسة بالمنهج التاريخى معولا على النصوص واستنباط ما يستخلص منها من آراء ، ولن أعبر عن أحد الا فى ضوء كلامه ، محاولا ما استطعت أن ألم الشعث وأجمع المتفرق • ولم يفوتنى أن أستعين بالمنهج المقارن فاربط الأفكار بعضها ببعض ، وأبين وجوه الشبه أو المخالفة ، ولم أقل بتأثير أو تأثر الا ما قام دليل عليه • ولم أزعم أنى بلغت أخاية ولكنى نحوت نحو أرجو أن يتابعه ويتلمسه الآخرون • واعتذر سلفا عما أكون قد وقعت فيه من خطأ أو زلل • وحقق ما قال العماد الاصفهانى : « انى رأيت أنه لا يكتب انسان كتاباً فى يومه الا قال فى غده لو غيرت هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل ، وهذا من أعظم المعبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر ••

ومن قبل ومن بعد أرجو الله أن يكون عملى هذا طلبا لرضائه ، سعيا وراء الكشف عن حقيقة المعرفة ، وأن أكون بذلك قدمت لبنة جديدة فى صرح المكتبة العربية الاسلامية •

وعلى الله قصد السبيل ، وما توفيقى الا بالله •

عبد الحى قابيل

الباب الثاني

الواجب الأخلاقي في الإسلام

الفصل الأول

الواجب الأخلاقي : مدلوله وخصائصه

الواجب الأخلاقي :

الواجب ، تلك الكلمة العظيمة السامية مصطلح لم يعرف طريقه الى الفكر الأخلاقي قبل ظهور عمانويل كانط Kant ١٨٠٤م ، فيلسوف الواجب الأخلاقي ، وذلك بالرغم من معرفتنا الحديث عن الخير — موضوعا للأخلاق — مرتبطا بالفضيلة تارة ، وباللذة أو السعادة أو المنفعة تارة أخرى ، على يد فلاسفة الأخلاق منذ القدم ، وان جاء حديثا يفتقر الى جانب الالتزام ، كان ذلك واضحا عند سقراط عندما ربط بين الفضيلة والمعرفة أو العلم ، وبين الرذيلة والجهل .

نعم ، قد رأينا بعض الباحثين يحاولون أن يقدموا صورة للضمير الأخلاقي ، كصورة من صور الالتزام ، مستدلين على ذلك بسقراط ، الذي تمثلوا الضمير عنده فيما أسماه بصوت الإله في داخله (١) ، منتبحين ذلك عند من أتوا بعده في الفلسفة اليونانية ، كما استندوا كذلك على ما وجدوه في العهد القديم والعهد الجديد ، عند اليهودية والمسيحية ، متمثلا فيما اشتملت عليه من صور التحريم التي جاءت بها الوصايا والأوامر الإلهية ، وشاع بعد ذلك في الأخلاق الدينية . إلا أن الحديث عن الضمير وحده ، ومحاولة تحديده ووصفه لا يمكن أن يكفينا به في تقديم ضالة الفلسفة الأخلاقية التي كانت تنشد جانب الالتزام في العمل الأخلاقي .

وقد ظلك الأمر هكذا الى أن ذهب علماء الأخلاق المحدثون الى

(١) دكتور نجيب بلدي : مراحل الفكر الأخلاقي ، دار المعارف ، مصر سنة ١٩٦٢ ص ٣٦ — ٤١ .

تقسيم الاتجاهات الأخلاقية الى اتجاهين رئيسيين ، اتجاه اطلقوا عليه الاتجاه الغائي Teleology وهو ذلك الاتجاه الذى يدخل السلوك الانسانى فى دائرة ما هو أخلاقى بقدر ما يترتب عليه من غايات محددة ، قد تكون اللذة أو المنفعة أو السعادة أو غير ذلك من الغايات • والاتجاه الأدبى أو اتجاه الواجب Deontology وهو ذلك الاتجاه الذى يعتقد بالسلوك الانسانى من الناحية الأخلاقية بقدر اتفاق هذا السلوك مع المبدأ أو القانون الذى يحكم السلوك الأخلاقى دون اعتبار لأية غابة أخرى (٢) • وكان كانط من أبرز الممثلين لهذا الاتجاه ، حينما ميز بين ميدان الألم أو النظر - الذى ربط بينه الأخلاقيون القدماء وبين الفضيلة - وبين ميدان العمل الذى اعتمد عليه كانط فى تصويره لنظريته فى الواجب الأخلاقى • ومن هنا وجدنا عنده ذلك التمييز بين ما أسماه بالعقل العلمى أو النظرى الذى عنى بإدراك الحقائق المجردة ، وبين العقل العملى الذى عنى بتصوير الحقائق الأخلاقية •

والحديث عن الواجب موضوع متعدد الجوانب ، بين دينيه وفلسفيه وانسانية ، ولا شك فى أنه موضوع قد تصدر الفلسفة الأخلاقية فى العصر الحديث ، وربما لا نبالغ اذا قلنا أنه يعتبر قمة ما وصلت اليه هذه الفلسفة • وقد نقساعل : ما هى علاقة الواجب كرمز للالزام بالعمل الأخلاقى بتحقيق الخير للانسان ؟ وهل هناك تناقض بين القول بالواجب والتحلّى به وبين نشدان الانسان للذة أو السعادة ؟ وأيضا ما هو سر القداسة التى تضيفها دائما الفلسفة الأخلاقية على كامة واجب ؟ تلك أمور يعيننا أن نجيب عليها فى ضوء ما آمن به وانتهى اليه مفكرو الاسلام •

Ch. a) Encyclopedia of philosophy, Macmillan published (٢)
Co., 1972, Art, Deontology, vol. . II p. 343, and Teleology, vol. VIII
p. 88 - 89.

b) P.H. Nowell Smith, Ethics, London, 1961 p. 12-13 .

المواجب الأخلاقى فى الفكر الاسلامى :

بالطبع لم يوجد أثر يثبت تناول المفكرين لموضوع الواجب الأخلاقى فى تراث الفكر الاسلامى ، ويرجع ذلك أولا الى عدم ظهور الواجب كمصطلح فى الفكر الأخلاقى بصفة عامة كما أشرنا من قبل ، وثانيا لعدم اهتمام المسلمين بالفلسفة الأخلاقية كفن مستقل ، حتى قرابة القرن الخامس الهجرى عندما ظهر ابن مسكويه وأولى هذا الفن عناية خاصة ، محاولا التوفيق بين الفلسفة الأخلاقية عند اليونان ، وبين التعاليم الأخلاقية فى الاسلام المتمثلة فى الكتاب والسنة ، والتقى كان المسلمون يرون فيها الكفاية . ولا يشعرون بالحاجة الى البحث عن فكر أو فلسفة أخلاقية يستقون منها قاعدة سلوكهم •

ولكن على الرغم من ذلك لا يمكن لأحد ، يريد البحث عن نظرية أو مذهب فى الأخلاق الاسلامية ، أن ينكر وجود أصول أخلاقية متناثرة ابتداء مما هو فى الكتاب والسنة ، انى ما هو موضع عناية سائر القائمين على فنون الفكر الاسلامى من الفقهاء والمتكلمين ، الفلاسفة والمتصوفة وغيرهم من مفكرى الاسلام • الأمر الذى يعين الباحث اذا تمكن من القدرة على الصياغة الفنية التى يحتاجها فيلسوف الأخلاق على تصوير مذهب أخلاقى اسلامى ، وهذا هو ما سنحاوله ونحن بصدد تصوير الواجب فى الأخلاق الاسلامية • وفيما يلى سنبدأ بتتبع هذه الأصول فى مظانها الاسلامية •

أولا - فى الكتاب والسنة :

اذا استعرضنا آيات القرآن الكريم ، بحثا عن تحديد مفهوم للمواجب الأخلاقى : وجدنا أن كلمة « يجب » أو مشتقاتها لم ترد فى القرآن الا مرة واحدة ، فى قوله تعالى : « .. فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر »^(٣) وهى فى معنى بعيد عن معنى

(٣) الحج : ٣٦ •

الوجوب الأخلاقي ، وإنما هي بمعنى السقوط على الأرض • وإذا اعتبرنا الحديث عن الخير والشر موضوعا وثيق الصلة بالواجب الأخلاقي وذهبنا ننشد ذلك في القرآن ، فاننا وان وجدنا لفظي الخير والشر أو ما يراد فهما من نحو المعروف والمنكر ، وغير ذلك من الألفاظ القرآنية التي تحمل نفس المعنى • ولكننا نجدتها كلها على حد تعبير « اذ تسيو » (٤) ألفاظا وصفية Descriptive words ، تقوم على الإشارة الى حالات معينة من السلوك ، ولكنها لم ترق الى درجة التجريد المطلوب للفلسفة الأخلاقية ، التي يمكننا معها فهم المعنى العام للخير أو الشر ، بحيث نستطيع أن نصنف تحته سائر الأفعال الانسانية ، كما هو شأن الفلسفة الأخلاقية •

ولم يكن حظ ما ورد في السنة من أحاديث حول هذا الموضوع بأكثر اختلافا عما ذكرناه بشأن الآيات القرآنية ، ولسنا في حاجة الى تدليل على ذلك لأن السنة وهي الأصل الثاني من الأصول الاسلامية ، انما جاءت لتوضح وتشرح وتبين ما غمض من القرآن • ولعل هذا الذي ذكرناه يتفق مع القول في شأن الكتاب والسنة ، من أنهما قد جاءا مشتملين على مجموعة من المواعظ والحكم تدل على الخير وتأمّر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتدعو الى حسن السلوك ، ولكن الحذر كل الحذر من أن يقال بأنها بهذا تكون مذهباً فلسفياً في الأخلاق (٥) •

وظل الأمر على هذا بالنسبة للكتاب والسنة ، فلفترة طويلة بقي القرآن المصدر الوحيد لتحديد الأخلاق العملية في الاسلام ، يفهمه الباحثون على وجه الاجمال بالقدر الذي يحتاجون اليه في تصوير فضيلة أو فضائل معينة للترغيب فيها ، أو تحديد رذيلة أو رذائل معينة

Ch. Toshihiko Izutsu; The struture of the Ethical terms in the Koran, Tokyo, 1959, p. 262 - 263. (٤)

(٥) محمد يوسف موسى (الشيخ) ، تاريخ الأخلاق ، مصر ١٩٤٣ ص ١٦٥ •

للترهيب منها ، وعندما يستشكل عليهم أمر يلجأون الى تفسيره ، مكتفين بالرجوع الى الدلالة اللغوية أو الى شئ من أسباب النزول ، أو ما ورد فيه من قصص قرآنى اشتمل على لون من الترغيب والترهيب ، مما يساعد فى اقرار الجانب العملى من الأخلاق ، دون اهتمام ببحث عن صياغة « فلسفية » للأخلاق الاسلامية +

ثانيا - الفقهاء :

إذا كنا لم نلمس فى القرآن فى عهده المبكر حدودا واضحة لبيان ما نعنيه بالواجب الأخلاقى فى الاسلام ، بل لمنا فقط ، تحديدا لمعالم الأخلاق العملية ، متمثلة فى مجموع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تصور الفضيلة أو الرذيلة تحت مسمى العمل الصالح أو الحسنات ، ومسمى الرذيلة أو السيئات + فان الأمر قد تطور بعد ذلك بفضل رعاية الاسلام قرآنا وسنة للاجتهاد بالرأى ^(٦) فقد أورد ابن الجوزية أن النبى ﷺ قد أقر معاذًا على اجتهد رأيه فيما لم يجد فيه نصا عن الله ورسوله ، فقال شعبة حدثنى أبو عون عن الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ عن معاذ أن رسول الله ﷺ لما بعثه الى اليمن قال : كيف تصنع ان عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بما فى كتاب الله ، قال : فان لم يكن فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ ، قال : فان لم يكن فى سنة رسول الله ﷺ ، قال : أجتهد رأيى ، لا آلو + قال : فضرب رسول الله ﷺ صدرى ثم قال الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله ^(٧) ثم كانت بعد ذلك رعاية الخلفاء الراشدين ثم الصحابة والمتابعين للاجتهاد بالرأى ، للحكم فى الأمور التى تستجد فى سلوك المسلمين ، ولم يرد فى شأنها حكم واضح ومريح فى الكتاب

(٦) انظر : الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد فى تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٢٣ ، دكتور عثمان أمين : الجوانبه ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٧) انظر : ابن هيم الجوزية : اعلام الموقعين عن رب العالمين ، دار الجيل ، بيروت سنة ١٩٧٣ ج ١ ص ٢٠٢ .

والسنة • وكان من نتيجة ذلك نشأة المذاهب الفقهية ، ونشأة العلم
الفلسفى للمسلمين وهو علم أصول الفقه •

وفى ظل هذا التطور للفكر الفلسفى الاسلامى بدأت تظهر بذور
الفلسفة الاخلاقية تلك التى نستشفها من فكر الفقهاء المسلمين • نعم
قد دار فكرهم حول تحديد ما ينبغى أن يكون عليه سلوك الانسان من
حيث ارتباطه بالامر الالهى من ناحيته ، ومن حيث علاقته بالثواب
والعقاب من ناحية أخرى • الا أننا نجدهم قد انتقلوا بالفكر الاسلامى
نقلة لم تكن موجودة فى الخطاب والسنة ، تمثل ذلك فى وضعهم
لما عرف بالأصول الخمسة أو المعايير الخمسة للأفعال ، وهى : الواجب
والمندوب والمباح والمكروه والحرام • وقد تميزت هذه الأصول بنوع
من التجريد لم يكن موجودا فى الألفاظ الأخلاقية التى وردت فى
القرآن ، والمقى كانت تقوم فقط بوصف حالة معينة من السلوك ، وذلك
لأنهم قد استطاعوا أن يصنفوا سائر السلوك الانسانى ، الخير منه
والشرير والمحايد ، تحت هذه الأصول ، بحسب اتفاقه مع الأمر الالهى
أو عدم اتفاقه ، الأمر الذى نستطيع معه أن نقرر أنهم بذلك قد ساهموا
فى تشييد أساس لفلسفة أخلاقية يمكن الاعتماد عليه فى تصوير
حقيقة الواجب الأخلاقى فى الاسلام •

وإذا انتقلنا مع الفقهاء نلتبس عندهم أساسا آخرًا للفلسفة
الأخلاقية بصفة عامة وفلسفة الواجب الأخلاقى بصفة خاصة ، فإننا قد
نجدهم فى تصورهم لمصدر الواجب وكيف أنهم فضلا عن اعتدادهم فى
ذلك بالكتاب والسنة ، قد أفسحوا الطريق أمام العقل فى تحديد
الواجب • ونحن نتتبع ذلك عند عدد من أعلام الفقهاء • وهاهو ابن حزم
يذهب فى كتابه المسمى بالأحكام فى أصول الأحكام الى أن القرآن
والسنة هما المصدران اللذان لا ثالث لهما الأمر والنهى فى الاسلام^(٨) •

(٨) ابن حزم (الحافظ أبو محمد على بن حزم) ، الأحكام فى أصول
الأحكام ، نشر أحمد شاكر مصر (بدون تاريخ) ج ١ ص ٨٩ •

ولكنه بالرغم من ذلك لا يهمل الإشارة الى ما للعقل وحججه من أهمية ، نرى ذلك عنده في تعليقه « صحة الخبر » على حجج العقل ، حينما يذهب الى أنه قد « ثبت أن الخبر لا يعلم صحته بنفسه ، ولا يتميز حقه من كذبه ، وواجبه من غير واجبه الا بدليل من غيره ، فقد صح أن المرجوع اليه حجج العقول وموجباتها ، وصح أن العقل انما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات ، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات، وتمييز الحال منها ^(٩) . . وابن حزم لم يرق بإشارته هذه الى أهمية العقل وأدلتة وحججه الى اعطاء العقل تلك الدرجة من الأهمية التي أقرها الفلاسفة المسلمون أو المعتزلة من المتكلمين ، حينما نسبوا للعقل قدرة على التحسين والتقبيح أو ايجاد العلل لما أظهره الله جللا أو حراما ، بل نجده لم يقر اضافة هذا للعقل وجعله خروجا عن حكمه . الا أنه كان بذلك من بين الفقهاء الذين أعطوا — الضوء الأخضر — ان صح هذا التعبير — للاعتداد بمكانة العقل وما يمكن أن يكون له من دور في تحديد سلوك الانسان . وقد تطور الأمر بعد ذلك في صورة وجدناها عند فقيه آخر من فقهاء القرن السادس الهجري ، وهو سيف الدين الأمدى ، الذي نجده في كتابه « الأحكام » عندما يتكلم عن الوجوب الشرعى يذهب الى ضرورة أن يكون الواجب يفعله مرجحا على تركه ، ومن ثم لا يتحقق الوجوب في الفعل اذا تساوى الفعل والترك . ثم يأتي بعد ذلك فيعلق الوجوب بما يرجح به من مدح أو ثواب في حالة الفعل ، وذم أو عقاب في حالة الترك . ومن هنا نجد اشارة جديدة لدى الفقهاء الى ما يتعلق بالواجب من مضمون يقوم على الثواب أو المنفعة بلغة الأخلاقيين . فاذا ربطنا ذلك بتركيزهم على الأمر الالهي المأخوذ من الكتاب والسنة ، والذي يستمد منه القانون الأخلاقي في الاسلام ، وجدناهم قد سبقوا الى الجمع بين الاتجاهين السائدتين في مجال الأخلاق الحديثة في أمر واحد ، وان افتقروا في ذلك الوقت الى الصياغة الفنية لكتابة فلسفة أخلاقية ، وأقصد بالاتجاهين

(٩) المصدر السابق ج ١ ص ٢٧ .

الاتجاه الأدبي Deontology الذى يعتقد بالقانون أو المبدأ دون النظر إلى الغاية أو ما يترتب على الفعل من نتائج والاتجاه الغائى Teleology الذى يعتقد فى الفعل بما يترتب عليه من نتائج أو آثار . وذلك لأنهم - أى الفقهاء - قد ركزوا فى فعل الواجب على الأمر الإلهى الذى يجب أن يجيء الفعل طاعة وامتثالاً له ، كما ركزوا على ما يرتبط بالفعل من مدح أو ثواب ، وبالترك من ذم أو عقاب . أما إذا انتقلنا بعد ذلك إلى ابن تيمية سنة ٧٢٨ هـ فى كتاباته الفقهية فنجد أنه يذهب فى « الفتاوى » إلى الربط بين الأمر الإلهى وبين الفطرة الإنسانية وبين صلاح الإنسان وكماله ، إذ يذهب إلى أن الله لم يأمر بأمر إلا وقد خلق سببه ومقتضاه فى جبلته العبد ، وجعله محتاجاً إليه ، وفيه صلاحه وكماله ، بل يزيد الأمر وضوحاً بربط ذلك كله بما أطلق عليه الفضائل الأخلاقية فيؤكد أن الله تعالى قد « أمر بالعلم والصدق والعدل وصلة الأرحام وأداء الأمانة وغير ذلك من الأمور التى فى القلوب معرفتها ومحبتها ، ولهذا سميت معروفاً ، ونهى عن الكفر الذى هو أصل الجهل والظلم ، وعن الكذب والظلم والبخل والجبن ، وغير ذلك من الأمور التى تنكرها القلوب ^(١٠) » وإذا عرفنا أن اختيار ابن تيمية لكلمة « الفطرة » مأخوذ من قوله تعالى : « فطرة الله التى فطر الناس عليها » ومن قول الرسول ﷺ الذى جاء فيه : « كل مولود يولد على الفطرة » رجاء فى تفسير الفطرة أنها بمعنى الإسلام المجاوب للعقل ، والمساوق للنظر الصحيح ^(١١) . انتهينا من ذلك كله إلى القول بأن ابن تيمية فى قوله المسالف المذكورة جمع فى السلوك الذى ينبغى أن يسلكه الإنسان المسلم بين أمرين :

الأمر الأول وقد وافق فيه غيره من الفقهاء ، بل وافق فيه المسلمون جميعاً . هو كون السلوك لأبد وأن يجيء موافقاً للأمر الإلهى ، وأن فيه مصلحة ومنفعة للإنسان ، أما الأمر الآخر والجديد فهو التوحيد بين

(١٠) ابن تيمية : الفتاوى ج ٢٠ ص ١٢١ .

(١١) تفسير الكشاف للزمخشري المجلد ٣ ص ٢٢٢ .

ما جاء به الأمر الإلهي وبين ما هو مغروز في فطرة الانسان ، ومتفق مع العقل والنظر الصحيح . واذا استثنينا صفة الايمان بالله ، تلك التي يتميز بها المفكر المسلم ، ومن خلالها يعلق الأفعال على الأمر الإلهي ، لما بقى لدينا من قول ابن تيمية الا القول بضرورة موافقة الفعل للعقل والنظر الصحيح ، أو أننا بالعقل والنظر الصحيح يمكننا أن نحدد الوجه الذي ينبغي أن يجيء عليه الفعل ، وبهذا نقرب من قول فلاسفة الأخلاق قديما عندما وحدوا بين الفضيلة والمعرفة ، وحديثا عندما ربط العقليون منهم بين العقل العملي وبين الواجب الأخلاقي .

وعلى نهج ابن تيمية سار تلميذه ابن قيم الجوزية سنة ٧٥١ هـ في اعلام الموقعين ، والشاطبي سنة ٧٩٠ هـ في الموافقات ، حيث نجدهما يركزان كذلك على الربط بين الأمر الإلهي المتمثل في شريعة الله للناس ، والذي يقابل القانون الأخلاقي عند الأخلاقيين ، وبين ما فيه مصلحة الانسان التي تقابل القول بالغاية الأخلاقية من الفعل . وهما ابن القيم يؤكد قيام « الشريعة في مبناها وأساسها على المحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد » (١٢) وكذلك الشاطبي يقرر أن القاعدة المقررة أن الشرائع انما جيء بها لمصالح العباد فالأمر والنهي والتخير جميعا راجعة الى حظ المكلف ومصلحه ، لأن الله غني عن الحظوظ ، منزّه عن الأغراض (١٣) .

ثالثا - المتكلمون :

إذا كنا قد وجدنا عند الفقهاء ما يفيد في تصوير الواجب الأخلاقي من حيث الإشارة الى المصدر المحدد للواجب ، وهل هو الأمر الإلهي أم هو الأمر الإلهي متفقا مع العقل والنظر الصحيح . فاننا نجد عند المتكلمين اهتماما بجانب آخر ، هو خيريته الفعل موضوع الواجب في

(١٢) ابن قيم الجوزية : اعلام الموقعين ج ٣ ص ٣ .

(١٣) الشاطبي : الموافقات في أصول انفعه ، نشر المكتبة التجارية

ببصر ج ١ ص ١٤٨ .

الأخلاق ، هل هذه الخيرية مستمدة من الفعل ذاته أم من أمر آخر خارج ذات الفعل ، كمجرد الأمر الإلهي به • والمتكلمون قد درسوا هذا الأمر ، بل أولوه اهتماما خاصا ، تحت عنوان « أفعال العباد » ، وفيه انقسموا الى اتجاهين اساسيين : الاتجاه الأول ويمثله المعتزلة ، والاتجاه الثانى ويمثله أهل السنة والجماعة ، وقد ذهب انصار الاتجاه الأول وعلى رأسهم المعتزلة الى أن حسن الأفعال وقبحها ، أو خيريتها وشريرتها ، تكمن فى ذاتها ، فالصدق والأمانة وشكر المنعم وغير ذلك من الأمور الحسنة هى كذلك لأنها فى ذاتها حسنة ، وكذلك الكذب والخيانة والظلم والجبن ، وغيرها من الأمور القبيحة هى كذلك لأنها فى ذاتها قبيحة • وبالعقل ألزم المعتزلة الانسان معرفة حسن الحسن وقبح القبيح ، ومن ثم أوجبوا عليه الاقدام على الحسن والاعراض عن القبيح^(١٤) • ولما كانوا يعولون التعويل كله على العقل فى ادراك حسن الحسن وقبح القبيح ، أو خيرية الخير وشرية الشر ، فقد اتخذوا من العقل مصدر الزامهم بعمل الحسن أو الخير واجتناب القبيح أو الشر ، فذهبوا الى أن الانسان العاقل مطالب بمعرفة الله وعبادته ، ومعرفة الفضائل والتحلّى بها والردائل واجتنابها حتى قبل نزول الرسل^(١٥) بل أكثر من ذلك رأيناهم يضيفون تحسين الأفعال وتقبيحها الى العقل • فيقال بالتحسين والتقبيح العقلى ، أو تحسين وتقبيح العقل^(١٦) • وكأنهم بهذا قد سبقوا كانط فيلسوف المواجه الأخلاقى فى العصر الحديث حينما ربط بين خيرية الواجب وبين الارادة الخيره ، أو العقل العملى •

الا أن الأمر بعد ذلك قد تطور عند المعتزلة المتأخرين ، حينما تركوا القول بأن الحسن والقبح متعلقان بذات الفعل فحسب ، وذهبوا الى القول بأن الفعل يحسن ويقبح بسبب الوجه الذى يقع عليه ، لا ذاته

(١٤) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٧٨ •

(١٥) المصدر السابق ص ٧٧ ، ١٠٧ •

(١٦) الميبدى السابق ص ٨٨ ، ١٠٧ ، ١١٧ •

أو لصفة قائمة فيه • ولتوضيح ذلك نستدل بما قاله القاضي عبد الجبار وهو بصدد الحديث عن « الاحسان » القائم على بذل المال ، فقول « ان الوجه الذى له يكون الفعل احسانا كونه نفعا للغير » (١٧) وهو يرد بذلك على من يربط التحسين بذات الفعل ، ومن ثم يرتب حسن الاحسان أو كونه نعمة على ما يتضمنه فعل الاحسان ذاته من مشقة البذل ، وإيثار الغير على النفس • • وذلك كله عند القاضي عبد الجبار غير ذى قيمة فى كون الفعل احسانا أو حسنا ، الا اذا تم كونه نفعا للغير • ويضرب مثلا على ذلك بحفر بئرين متساويين فيما يتكلفه حفر كل منهما من مشقة ، فى مكانين مختلفين احدهما فى مكان بعيد عن الناس لا يستفيد منها أحد ، والأخرى فى موضع مسلوک يستفيد الناس منه • والمثل يستحق فقط على البئر التى يمكن للناس الانتفاع به أكثر (١٨) • بل نجده — أى القاضي — فى موضع آخر يقول يحسن الضرر وإيجابه اذا علم أن فيه وجه نفع ، فهو يقول : « متى علم أن فى الضرر نفعا عظيما علم أنه يحسن » (١٩) ، بل نجده يزيد الأمر وضوحا فى موضع آخر حيث يعقد فصلا عن وجه وجوب الواجب ، يثبت فيه أن الفعل الحسن يجب لصفة زائدة فيه على حسنه يترتب عليها المدح بفعله ، والذم بتركه • ويعدد وجوه الواجبات فى كون الفعل « دفعا للضرر عن النفس ، وردا للوديعة ، وكونه انصافا من قضاء الدين ، وتوفيه الغير حقه » (٢٠) • الى آخر هذه الوجوه • بل نجده يحاول أن يضرب مثلا لذلك من الواجبات الشرعية فيذكر وجوب الصلاة مع العلم بكونها « تنهى عن الفحشاء والمنكر » • • وكذلك الامتناع عن الخمر مع العلم بالوجوه التى ذكرها القرآن الكريم فى الحكمة من تحريمها (٢١) •

(١٧) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١١ (التكليف) ص ١٠٢ •

(١٨) المصدر السابق ص ١٠٣ •

(١٩) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١٣ (اللطف) ص ٣١٨ •

(٢٠) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ٢٤١ •

(٢١) المصدر السابق ص ٢٤٢ •

أما الاتجاه الثانى فيضيف حسن الأفعال وقبحها أو خيريتها وشريرتها الى الله تعالى ، وأن الأفعال فى ذاتها لا تحمل ما يشير الى كونها خيرا أو شرا ، وإنما هى تصبح كذلك بالأمر أو النهى الإلهى ، بحيث لو افترضنا تغير الأمر الإلهى لترتب عليه تغير الحكم عليها بالخيرية أو الشرية بحسب الأمر أو النهى ، يقول الأشعرى : ان الخير والشر بقضاء الله وقدره (٢٢) كما يعلق امام الحرمين أبو المعالى الجوينى حسن الأفعال وقبحها بما يتبعها من مدح أو ذم من قبل الله سبحانه وتعالى ، فيقول : « فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله (٢٣) ، والى مثل هذا أيضا يذهب الشهرستانى فى « نهاية الاقدام (٢٤) ، بل نراه يفند القول بأن فى الفعل صفات ذاتية تجعل منه أمرا حسنا ، كما أن فى الفعل الآخر صفات ذاتية تجعل منه أمرا قبيحا ، الأمر الذى يجعل العقل ملزما بإدراكها قبل ورود الرسل ، فيقول ، ان الأمر ليس هو من قبيل الصفات الذاتية للأفعال ، وإنما هو من قبيل المواضع التى يتواضع عليها الناس بسبب ما ينشأوا عليه من قربة وشرائع يعتقدونها ، وأخلاق يتخلقون بها تؤدى بهم الى تسمية ما يضرهم قبحا ، وما ينفعهم حسنا ، الأمر الذى نرى معه اختلاف أمثال تلك الأسماء « بعادة قوم دون قوم وزمان وزمان ، ومكان ومكان ، واضافة ، وما يختص بتلك النسب والاضافات لا حقيقة له فى الذات ، فريما يستحسن قوم ذبح الحيوان وربما يستقبحه قوم ، وربما يكون بالنسبة الى قوم وزمان ومكان حسنا وربما يكون قبيحا » (٢٥) .

الا أن الأمر قد تطور لدى الاشاعرة المتأخرين ، مما خفف من شدة الاختلاف بينهم وبين المعتزلة باليسبة لمسألة تحسين وتقبيح

(٢٢) أبو الحسن الأشعرى ، مقالات الاسلاميين ص ٣٢٠ ، ٣٢١ .

(٢٣) امام الحرمين الجوينى : الارشاد ص ٢٥٨ .

(٢٤) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٧٠ .

(٢٥) المصدر السابق ص ٣٧٣ .

الأفعال ، فوجدناهم يقسمون القول فى الأفعال الى ثلاثة أنواع : النوع الأول منها يرون أنه يحسن ويقبح نسبة الى ما تضمنه من كمال أو نقص ، ويمثلون الكمال « بالعلم » ، والنقص « بالجهل » ويذهبون الى أنه لا خلاف فى أن ذلك يدرك بالعقل . وهم فى هذا يتفقون تمام الاتفاق مع المعتزلة . أما النوع الثانى من الأفعال فيذهبون الى أن الحسن والقبح فيه يعود الى ملاءمته للغرض أو عدم ملاءمته له ، فما يلائم الغرض فهو حسن ، وما لا يلائمه فهو قبيح . ويمثلون ذلك بقتل شخص معين ، فهو حسن بالنسبة لاعدائه ، وهو قبيح بالنسبة لأهله . وهم فى هذا يلنفون مع المعتزلة فى ظاهر الأمر ، الا أن التقاءهم هذا لا يمكن الادعاء بأنه التقاء كامل ، ذلك لأنهم علقوا الحسن والقبح على أغراض الآخرين وليس على الفعل نفسه . أما النوع الثالث من الأفعال فهو تلك التى يستحق عليها الانسان مدحا أو ثوابا ، وهو النوع الذى ظل موطنا للنزاع بينهم وبين المعتزلة ، فالمعتزلة يذهبون الى أنه حسن يدرك بالعقل ، ويثاب عليه المرء حتى ولو لم ترد فيه شرائع ، أما الاشاعرة فيقولون بأنه بذاته لا هو بالحسن ولا هو بالقبح ، ومن ثم لا يستحق على فعله ثوابا ولا مدحا ، حتى ينزل به الشرع ، أمرا أو حظرا (٣٦) .

الا أن أمر التقارب بين وجهة نظر المعتزلة وبين الاشاعرة قد انتضح أكثر عند الرازى سنة ٦٠٦ هـ ، وهو أشعرى متأخر تأثر بالفلاسفة ، حتى صار فيلسوفا بقدر ما هو متكلم ، ولذلك نجده بالرغم من تمسكه بأصول المذهب الأشعرى لا يتردد فى أن يعارض الأشعرى نفسه ، ويناقضه فى بعض آرائه (٣٧) ، ومن هنا كان التقاؤه مع المعتزلة ، وخاصة المعتزلة المتأخرين ، فهو يقول فى مسألة التحسين والتقبيح برأى القاضى عبد الجبار ، المعتزلى المتأخر ، الذى ذكرناه من قبل ، والقاضى بأن

(٣٦) انظر : الايجى : المواقف ج ٨ ص ١٨٣ ، أحمد أمين : ضحى الاسلام . القاهرة ، ج ٣ ص ٥٠ - ٥١ .

(٣٧) دكتور ابراهيم بدكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ٢ ص ١٢١ .

الحسن حسن لوجوده عائدة اليه ، والقبيح قبيح لوجوده عائدة اليه ، وينكر على شيوخه من الأشاعرة الاعتراض على هذا التحديد للحسن والقبح على أساس أن الوجوه التي قال بها المعتزلة أمر غير مفهوم ولا معقول . ويرد الرازي على ذلك مدافعا عن رأى المعتزلة بقوله : « فنحن » أى الرازي نذكر تفسير هذه الوجوه بحيث يصير المراد معه مفهوما ، فنقول : لا شك أن الانسان قد يلتذ بتناول الخل ، الا أن المقتضى لحصول تلك اللذة ليس هو تناول الخل فقط ، بل الموجب له مجموع أمور مثل أن يكون قد تقدم أكل طعام طيب الدسم وأن تكون المعدة قوية ، فعند تقدم ذلك الأكل يكون الخل لذيذاً لمثل هذه المعدة . . اذا عرفت هذا ، فالمعتزلة قالوا : نحن لا نقول ان المقتضى للقبح فى القتل كونه قتلًا فقط ، وانما المقتضى مجموعة أمور ، وهو كونه ألماً واقعا لا لأجل حياة سابقة ، ولا لأجل غرض لاحق ، وكذا القول فى سائر الأثماء الحسنة والقبيحة . فظهر بهذا أن الذين عولوا على هذه الحجة فى ابطال كلام المعتزلة لم يعرفوا مذهبهم ولم يحيطوا بمقالتهم » (٢٨) .

أما الماتريدية ونسبتهم الى أبى منصور الماتريدى سنة ٣٣٣ هـ شيخ أهل السنة والجماعة فى منطقة ما وراء النهر ، وموقعهم بين المتكلمين وسط بين الأشاعرة والمعتزلة ، فيقولون فى مسألة التحسين والتقبيح برأى المعتزلة (٢٩) ، وربما كان ذلك لمنصرة الماتريدى للعقل أكثر مما كان عليه بقية أهل السنة والجماعة ، اذ نراه — على خلاف الأشعرى الذى قصر التحسين والتقبيح على خلق الله تعالى ، أو على الأمر الالهي الذى يصير بمقتضاه الفعل حسنا اذا كان الأمر بالفعل أو قبيحا اذا كان الأمر بالترك — قد ذهب الى أن الله تعالى قد خلق

(٢٨) انظر : فخر الدين الرازي : المطالب العالية ، مخطوط فى دار الكتب المصرية فى عقائد تيهور ٩ ج ١ ص ٢٣٩ ، محمد صالح الزركان ، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ، بيروت ١٩٦٣ ص ٥١٨ .

(٢٩) انظر : دكتور محمود قاسم ، مقدمة لكتاب مناهج الادلة لابن رشيد ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٠٢ .

البشر جميعا ، وقد ركب فيهم القدرة على التمييز والعلم بالمحمود من الأمور والمذموم وجعل ما يذم منها قبيحا في عقولهم ، وما يحمدها حسنا ، كما عظم في أذهانهم إثارة القبيح على الحسن ، والرغبة فيما يذم على ما يحمده . ودعاهم بما ركبوا عليه ، وما أكرموا به الى إثارة الحسن على القبيح ^(٣٠) وواضح مما يقوله أبو منصور الماتريدي أنه في الوقت الذي يسلم فيه كائنسان مسلم بأن من الأمور ما هو حسن وما هو قبيح ، فهو يسلم أيضا أن الله تعالى قد زود الانسان بالعقل القادر على التمييز بين الخير والشر فضلا عن قدرته على الربط بين ما يترتب على فعل الخير من عاقبة طيبة وما يترتب على فعل الشر من عاقبة سيئة ، وعلى هذا كانت دعوة العقل الى فعل الخير واجتناب الشر . ولعل الماتريدي بهذا متفق مع ما جاء في القرآن في قوله تعالى : « وهديناه النجدين » بمعنى أن الله تعالى قد أودع في الانسان القدرة على التمييز بين طريق الخير وطريق الشر . ومن هنا كانت مسئوليته عن أى الطريقين يختار . وأيضا ميز الماتريدي بين ما هو مركب في العقل ، وبين ما هو مغروز في الطبع بمعنى الهوى والغريزة وبين كيف أن العقل قادر على أن يحسن ما ينفر منه الطبع ، بادراكه لما يترتب عليه من عاقبة محمودة . كما أنه قادر على أن يقبح ما يميل اليه الطبع بادراكه لما يترتب عليه من عاقبة مدمومة ^(٣١) ولذلك نجد الماتريدي ينظر الى ما هو مغروز في الطبع على أنه عدو للعقل ، ذلك لأن « الله تعالى خلق البشر على طبائع تميل الى الملاذ الحاضرة ، وتدعو صاحبها اليه وتزينها في عينه بما ركب فيه من الشهوات الى ما اليه مثل طبعه ، وهي تتنفر عما فيه ألمه وتعبه ، فيصير طبعه أحد أعداء عقله في التحسين والتقبيح » ^(٣٢) وعلى نفس النهج سار تلاميذ الماتريدي من بعده ، وما هو الامام أبو المعين

(٣٠) أبو منصور الماتريدي : كتاب التوحيد ، بيروت سنة ١٩٧٠

ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

(٣١) المصدر السابق ص ٢٢٣ .

(٣٢) المصدر السابق ص ٢٢٣ .

الانسفى سنة ٥٠٨ هـ يذهب انى أن الله تعالى هو الخالق بمعنى الموجد لجميع الأفعال حسنها وتببيحها ، خيرها وشرها ، وأن العبد فاعل مكتسب لها بارادته غير مجبور على فعلها ، ومن ثم هو مسئول عن فعله للتببيح أو الحسن ، للشر أو الخير ، ومن هنا نسبة الأفعال الى الله تعالى من حيث الایجاد أو الخلق ، ونسبتها الى البعد من حيث فعلها بارادته واختياره (٣٣) . ويتضح من قول المنسفى هذا أنه يقول فيما يتعلق بمسألة التحسين والتببيح بقول الماتريدى وان لم يفصل القول فيه .

نخلص من هذا الى أن المتكلمين قد انتهوا الى اثبات نوع من الموضوعية للخير والشر ، وجدنا ذلك على السواء عند المعتزلة وأهل السنة والجماعة من أشاعرة وماتريدية ، أما ما ثار بينهم من خلاف فقد كان مرده فى الغالب الى ما ثار بينهم من حساسيات وتعصب وعداء ، كانت تغذيه فى الدرجة الأولى الخلافات السياسية التى طغت بين المسلمين منذ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، بين علويين وأهويين وعباسيين ، ومن ثار بعد ذلك فى فلك كل منهم . ولعل أوضح النظير فى ذلك كله كان نظر الماتريدية ، الذين كانوا أبعد هذه الفرق الكلامية — فيما نعتقد — عن حلبة انصراف ، ولذلك كانت نظرتهم يغلب عليها طابع الاعتدال . حيث أقروا أن الأفعال كلها مخلوقة لله تحمل فى ذاتها مقومات كونها خيرا أو شرا ، وأنه تعالى قد وهب الانسان القدرة بالعقل على التمييز بين هذه الأفعال من حيث الخير والشر ، وبالقرآن والسنة دعاه الله الى أن ينجه ناحية الخير وينتهى عن فعل الشر ، مبينا له عاقبة كل من الاتجاهين ، مسئولا عن ايثاره لأى منهما . كما اقترب من ذلك أيضا متأخرو المعتزلة والأشاعرة حينما اتفقوا على أن القول بخيريه الأفعال أو شريتها يعود الى الوجه أو الوجوه التى تنفع عليه الأفعال . ولعلنا ندرك بعد ذلك الجهد الذى قدمه المتكلمون فى تصوير

(٣٣) أبو المعين النسفى : التمهيد فى أصول الدين ، مخطوط بدار الكتب رقم ١٤٢ توحيد ورقة ٤٠ ظهر ، ٤١ وجه .

ماهية الأفعال الخيرة منها والشريرة ، والتي تمثل موضوع الواجب الأخلاقي في الإسلام .

رابعاً - الفلاسفة :

أما الفلاسفة المسلمون فلم ينعنوا بقضية الخير والشر — موضوع الواجب الأخلاقي — على نحو عناية المتكلمين بها ، وربما كان ذلك لتسليمهم بادیء ذی بدء بوجود الخير كقيمة من القيم الثلاث التي تقوم عليها الفلسفة وهي : الحق والخير والجمال . ومن ثم كان انشغالهم بالتوفيق بين الدين والفلسفة في دراسة هذه القيم ، وها نحن نجد الكندي مثلاً — في توفيقه بين الدين والفلسفة — يجعل كلا منهما يهدف الى « تحصيل الحق والعمل به » ، وتحصيل الحق هو موضوع الفلسفة النظرية التي تعنى بمعرفة الباري سبحانه وتعالى ، أما العمل بالحق — وهو موضوع الفلسفة العملية — فيعنى بمعرفة الفضائل والتطلى بها والردائل وتوقيها ، بموجب معرفتنا بالحق ، أى بموجب ما يأمر الله به سبحانه وتعالى . يقول الكندي في بيانه لوظيفة الفلسفة أنها تشمل «علم الوجدانية» وعلم الفضيلة موجهة كل علم نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه » (٣٤) .

أما الفارابي فيذهب إلى نفس الموضوع إلى تقسيم العقل إلى عقل نظري وعقل عملي ، على النحو الذي سبقه إليه أرسطو ، ثم يجعل من العقل العملي ، القوة التي تهيب الإنسان إلى عمل ما يجب عليه أن يعمل (٥٣) . ثم نراه عندما يتحدث عن المعقولات الأولى التي يعقلها العقل ، يجعلها تشتمل على الوقوف على الجميل والقبيح أو الخير

(٣٤) الكندي : كتاب الفلسفة الأولى ص ٨٢ — ٨٣ .

Ch. Dr . Ibrahim Madkour ; La place d'al Farabi (٣٥)
dans L'école philosophique musulmane, paris, 1934 p. 137.

هنري كوريان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، بيروت سنة ١٩٦٦ ص ٢٤٨ .

والشر ، مما من شأنه أن يتحلى به أو يتجنبه الانسان فى فعله (٣٦) .

أما ابن سينا تلميذ الفارابى وشارحه فلا يخرج عن سبقوه عندما نجده أيضا يقسم الفلسفة الى عملية ونظرية على النحو الذى وجدناه عند الكندى والفارابى ، ويجعل من مهمة الفلسفة العملية معرفة الخير والشر (٣٧) اللذين هما مخلوقان لله تعالى ، يحدثهما فى الأشياء التى يتركب منها العالم ، وبها يتم ما فيه من نظام (٣٨) .

أما ابن مسكويه سنة ٤٢١ هـ الذى لقب « بالمعلم الثالث » (٣٩) لعنايته بالجانب العملى أو الأخلاقى من فلسفة أرسطو « المعلم الأول » — بعد الفارابى « المعلم الثانى » الذى عنى بالجانب النظرى من فلسفة أرسطو وخاصة المنطق والإلهيات — كما وصف حديثا بأنه أول مفكر اسلامى فى ميدان الأخلاق (٤٠) ، فاذا ذهبنا نستقرئ رأيه فى موضوع حديثنا ، وخاصة فى كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق « الذى قيل عنه أنه يعد من أهم ما كتب فى فلسفة الأخلاق الاسلامية حتى عصره (٤١) ، فاننا نجده يعقد المقالة الثالثة منه عن الخير والسعادة ، محتذيا فيها حقو أرسطو . يفرق بين الخير والسعادة فيذهب الى ان الخير هو امر مطلق يعنى « الغاية الأخيرة » وأما السعادة فهى « خير

(٣٦) انفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٠ ، وانظر :

دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٢٠ .

(٣٧) ابن سينا : المدخل — الشفاء ، القاهرة سنة ١٩٥٢ ص ١٤ .

(٣٨) ابن سينا : رسالة فى سر القدر (ضمن مجموعة) طبع الكردى ،

القاهرة سنة ١٩٢٨ هـ ص ٢٤٦ .

(٣٩) العمادى : أعيان الشيعة ج ١٠ ص ١٣٩ طبع دمشق

سنة ١٩٣٨ م .

(٤٠) د. عبد العزيز عزت : ابن مسكويه وفلسفة الاخلاقية ، نشر

عيسى الحلبي بالقاهرة سنة ١٩٤٦ ص ٨ .

Donaldson (Dwight M.) ; Studies in Muslim Ethies, (٤١)

London, 1963 p. 122.

ما مضاف الى صاحبه » (٤٣) ، ثم يدخل بنا بعد ذلك الى الحديث عن أقسام الخير (٤٣) ، منتقلا بعد ذلك الى تحليل النفس الانسانية وقواها ، وكيفية ترتيب هذه القوى ليتحقق للانسان السعادة القصوى ، بما أسماه بتحصيل الفضائل المقابلة للتقسيم الثلاثى للنفس ، وهو الامر الذى شارك فيه ابن مسكويه بقية الفلاسفة المسلمين .

وعلى نهج فلاسفة المشرق الذين مثلنا لهم بالكندى والفارابى وابن سينا وابن مسكويه سار فلاسفة المغرب م ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، غير عابئين ببيان ماهية الخير م بل منشغلين ببيان الوسيلة الى ادراك الخير الذى هو محور سعادتهم م مركزين فى ذلك على اعداد النفس لتصلح لهذا العمل الجليل ، وان بدا على ابن باجه وابن طفيل فى هذا مسحة صوفية ، لا تخلو أحيانا من صنعة رمزية (٤٤) ، ولعل ذلك كان راجعا الى الحملة التى شنّها الغزالي على الفلسفة والفلاسة ، مضمنا اياها كتابه « تهافت الفلاسفة » الأمر الذى نجد معه ابن رشد الذى جاء بعدهما ، وبالرغم من اشاداته بما قدماه من فلسفة م يتخلص مما كان فى فلسفتهما من نزعة صوفية وصنعة رمزية م وربما كان ذلك لتخلصه من عقدة اتهام انفسه بالتكفير والتبديع ، وقيامه بالرد على الغزالي الذى ضمنه كتابه « تهافت التهافت » ، ولعله لذلك لم يجد ضيرا فى تناول القضايا التى أثارها المتكلمون والفلاسفة فى المشرق والرد عليها ، ويعيننا من هذه القضايا القضية موضوع دراستنا م وهى قضية الخير والنشر م موضوع الواجب الأخلاقى م التى نجده يقول فيها برأى قريب أو مثابه لرأى المعتزلة ، منكرا على السلفيين أو أهل السنة تعليقاتهم

(٤٢) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق ، القاهرة ١٩٥٩

ص ٧٧ .

(٤٣) انظر : المصدر السابق ص ٧٨ وما بعدها .

(٤٤) انظر : دكتور ابراهيم مكنور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١

ص ٥٢ ، دكتور محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، الاسكندرية سنة ١٩٧٤ ص ٤٥١ .

خيرية الأفعال وشريتها على الأمر والنهي الآلهي ، واصفا ذلك بأنه في غاية الثنائة ، ومؤكدا أن الخير والشر هما كذلك بذاتهما ، وأنهما مخلوقان لله تعالى (٤٥) . ثم يساير ابن رشد سابقيه من الفلاسفة في فيجعل هذه الأشياء الخيرة أو الشريرة موضوعا لأحد قسمي العلم والعمل ، الذي أسماه بالأخلاق ، بالإضافة الى القسم الآخر من العلم العملي الذي أطلق عليه « الفقه » والفقه والأخلاق عند ابن رشد يعنيان « امتثال الأفعال التي تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء » (٤٦) .

نخلص من هذا كله الى أن الفلاسفة المسلمين قد اتفقوا جميعا على القول بموضوعية الخير والشر في الأفعال الانسانية ، متابعين بذلك ما قال به المعتزلة والناصريين من المتكلمين ، وسبق الإشارة اليه . إلا أنهم قد عنوا بأمر آخر ، لم يعن به المتكلمون من قبل ، ألا وهو وسيلة ادراك هذا الخير الذي يوثل مضمون الواجب الأخلاقي ، أو الذي يقوم عليه الواجب الأخلاقي في الاسلام . . . ألا وهو العقل . . . محاولين تخليصه من كل ما يعوق ادراكه لهذا الخير من قوى أخرى تتازعه السيطرة على الانسان . . . سائرين في هذا على نهج الفلاسفة اليونان بصفة عامة ، وأفلاطون وأرسطو بصفة خاصة ، قائلين مرة بتقسيم النفس . . . ذلك التقسيم الثلاثي المشهور عند افلاطون ، وضرورة سيطرة القسم المسمى بالنفس العاقلة على ما يسمى بالنفس الشهوية والنفس الغضبية ، وتارة أخرى قائلين بنظرية القوس الأرسطية ، ومرة ثالثة يقولون بهما معا في آن واحد . كما لا يخلو الأمر عندهم أحيانا من القول بنزعة صوفية تطالب بالزهد في مطالب البدن المادية من أجل تخليص النفس أو العقل من سيطرة البدن بما فيه من ثقل ومادية ، من أجل إتاحة

(٤٥) انظر : ابن رشد : مناهج الأدلة ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ٢٢٣ — ٢٢٧ .

ومقدمة التحقيق للدكتور محمود قاسم لنفس الكتاب ص ١٠٤ .

(٤٦) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، بيروت ١٩٦١ ص ٤٩ — ٥٣ .

الفرصة للعقل لادراك ما هو خير ، وتمهيد السبيل أمامه لتحقيق سعادة الانسان . وقد فصلنا القول فى هذا فى حديثنا فى الباب الثانى عن السبيل الى ادراك السعادة .

حقيقة الواجب فى الأخلاق الاسلامية :

لا يمكن لنا أن ننكر أنه قد سبق الى ذهننا ونحن بصدد الحديث عن حقيقة الواجب فى الأخلاق الاسلامية ، صورة الواجب الكانطى فى الفلسفة الأخلاقية ، ولكننا نود أن نؤكد منذ البداية أن ذلك لا يعنى أننا نعتبر هذه الصورة هى الصورة المثلى أو الفريدة ، محاولين أن نرتب الأفكار الاسلامية بحيث تجيء الصورة الاسلامية للواجب الأخلاقى مطابقة لها تمام المطابقة ، بل اننا ننظر الى صورة الواجب الكانطى على أساس أنها الصورة التى شاعت فى الفكر الأخلاقى ، ونحن نحاول أن نصل من خلال الأفكار الأخلاقية فى الاسلام — والتى أشرنا من قبل الى بعض منها عند المدارس الاسلامية المختلفة — الى صورة للواجب ، لعلها تتفق ولعلها تختلف مع الصورة الكانطية ، وسنشير الى ذلك الاتفاق أو الاختلاف فى حينه عن طريق المقابلة بين الفكرة الاسلامية ، وما يقابلها فى الأخلاق الانسانية بصفة عامة .

وإصطلاح الواجب فى الأخلاق قد ظهر ليؤكد الالتزام بالعمل الأخلاقى دون نظر لما يترتب عليه من نتائج أو آثار ^(٤٧) أو قد جاء — بعبارة أخرى — ليؤكد أن الواجب أو العمل الأخلاقى هو العمل الذى يكون فقط احتراماً للقانون أو للقاعدة الأخلاقية التى يشرعها العقل ^(٤٨) ، بحيث لو تدخل فى الدافع الى عمله أى أمر آخر غير هذا الاحترام

Ch. The Encyclopedia of philosophy ; Art : (٤٧)
Deontological Ethics Vol. II p. 343.

Ch . The Idea of Duty, in Britannica great Books, (٤٨)
The great Ideas, Vol II p. 363.

لأخريجه من نطاق العمل الأخلاقى .. ولا شك أننا فى الفكر الإسلامى نجد من الأصول الأخلاقية التى تحدد سلوك الإنسان المسلم ما يقترب من هذا وإن لم يطابقه تمام المطابقة ، مثال ذلك العمل لوجه الله تعالى ، دون انتظار لما يترتب عليه من آثار ، أو أن العمل الأمثل للإنسان المسلم هو العمل الذى لا يعمله إلا ابتغاء لرضا الله دون نظر الى منفعة دنيوية أو آخروية . وإن كان ذلك لا يمنع فى الإسلام من استحقاق المرء للثواب على عمله من جهة الله تعالى . وفيما يلى سنستعرض هذه الأصول :

العمل ابتغاء وجه الله تعالى :

والعمل لوجه الله يعنى فى الأصول الإسلامية العمل الذى يأتيه المرء طاعة وامثالاً لأمر الله ، الذى يعد بمثابة القانون الأخلاقى فى الإسلام ، دون انتظار لأية نتيجة تترتب عليه فى هذه الدنيا ، بل قد يصل به السمو الى عدم النظر الى الجزاء الآخروى على الفعل من قبل الله تعالى . ويظهر داك عند المسلمين الذين يصلون الى درجة القداسة أو يمثلون المثل الأعلى فى الأخلاق الإسلامية . التى لا فصل فيها بين الدين وبين الأخلاق .. ولعل من الأمثلة التى تعبر عن هذا الاتجاه المثالى ، مسلك الصوفية الأوائل المعروفين بالزهاد ، والعباد الذين تمثلوا السلوك الأخلاقى فى عبادة الله طاعة وامثالاً له ، دون نظر الى أية نتيجة ينتظرونها من وراء سلوكهم ، وأنظر مثلاً « رابعة العدوية » بعد أن ترهد فى الدنيا نراها ترهد فى ثواب الآخرة أيضاً ، عندها تقول : « ما عبدته خوفاً من ناره ولا حباً فى جنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حباً له وشوقاً اليه » (٤٩) . فلننظر فى قول رابعة هذا لنراها كيف رفضت أى مقابل لسلوكها الذى هو عبادة الله سبحانه وتعالى .

(٤٩) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحب الإلهى ص ٩٥ ، دكتور أبو الوفا التفتازانى : مدخل الى التصوف الإسلامى ، القاهرة ١٩٧٤ ص ١٠٢

ولعل هذا الاتجاه الأخلاقي يتفق أيضا مع ما أقره المسلمون جميعا مما يعرف بأخلاق الأريحية Generosity ، والتي يعبرون بها عن شيم السخاء والكرم والمروءة والجود ، وكلها تعنى — مع فروق طفيفة — العمل على البذل والعطاء دون انتظار لمقابل ، وهى أخلاق عربية أبقي عليها الاسلام بعد أن خلصها مما رآه فيها من نقص مثل المبالغة فى البذل أو العطاء الى الحد الذى يؤدي الى الافقار أو الاضرار بالنفس أو الأهل مثلما نقل عن «حاتم الطائي» (٥٠) فكان قول الله تعالى فى هذا الشأن داعيا الى الاعتدال : «ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتتعد ملوما محسورا» (٥١) ، كما خلصها كذلك مما كان يضمنها للعرب من غاية لا أخلاقية • • تتمثل فى التفاخر بالقبليّة والتعالى على حساب القبائل الأخرى ، فألغى الاسلام ذلك من أساسه بدعوته الى التواضع وبغض التعالى والعجب ، يقول تعالى : «ولا تمشى فى الأرض مرحا ، انك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا» (٥٢) كما أصبح فى الاسلام لا مجال للتفاخر على الغير الا بفضيلة التقوى يقول تعالى : «ان اكرمكم عند الله اتقاكم» (٥٣) كما جاء عن الرسول ﷺ فى الحديث : لصحيح قوله : «يا أيها الناس ألا ان ربكم عز وجل واحد ، ألا وان آبائكم واحد ، ألا لا فضل لعربى على عجمى ألا لا فضل لأسود على أحمر الا بالتقوى» (٥٤) بقى بعد ذلك أن خلق الأريحية لم يعن الا بالعمل الخاص لوجه الله أو طاعة للقانون أو القاعدة الأخلاقية فى الاسلام •

Ch. Donaldson (Dwight M.) ; Studies in Muslim (٥٤)،
Ethics, p; 4.

• الاسراء / ٣٧

• الاسراء ٢٩

• الحجرات / ١٣

(٥٤) : انظر : ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ، القاهرة ١٩٥٠،

ص ١٤٤ .

وقد نحا' المفكرون الاسلاميون نفس المنحى تقريبا فى كتاباتهم الأخلاقية نرى ذلك عند الراغب الاصفهاني حينما يتحدث عن وجوب اكتساب الفضيلة المحمودة فيذهب الى تقسيم الفعل الانساني الى ما هو دنيوى وما هو آخروى مع تفضيل الآخروى منه على الدنيوى من حيث الغاية والمقصد ، ثم يتحدث عن كمال الفعل الآخروى فيشترط عدة أمور من بينها ضرورة ألا يقصد الا المكرمة ، والمكرمة عنده تعنى أن يكون الفعل طلب لمرضاة الله تعالى ، استنادا الى قوله تعالى : « مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله » . كما يشترط من بينها أيضا ألا يقصد به جلب منفعة دنيوية أو دفع مضره ، بل اذا طلب الانسان مرتبة أهل التحقيق ، وهم أصحاب المنزلة الأخلاقية الأعلى فى الاسلام ، فينبغى ألا يقصد بفعله جلب منفعة آخروية ، فيبعد عن سلوكه شبهة انتظار الثواب كمعوض على فعله (٥٥) . وينحو ابن تيمية سنة ٧٢٨ هـ نفس المنحى (٥٦) حينما يتكلم عن العمل الصالح باعتباره فضيلة اسلامية ، فيؤكد ضرورة أن يقصد به وجه الله تعالى ، مستدلا على ذلك بالقرآن والسنة من نحو قوله تعالى : بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه . ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٥٧) « وقول النبى ﷺ : « انما الأعمال بالنيات وانما لكل أمرى ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » (٥٨) .

وفى هذا المقام نستطيع أن نؤكد ظهور الفضيلة الأخلاقية فى الاسلام ، أو العمل الأخلاقى فى صورة تخففت فيها من التركيز على الغاية المتمثلة فى طلب النلذة أو السعادة أو المنفعة ، أو على الأقل لم تجعل

(٥٥) .انظر : الراغب الاصفهاني : الخريفة الى مكارم الشريعة ص ٣٤ .

(٥٦) .انظر : ابن تيمية : العبودية ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(٥٧) .البقرة / ١١٢ .

(٥٨) .رواه البخارى ومسلم من عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

منها الأساس فى العمل الأخلاقى أو فى ممارسة الفضيلة ، بل جعلت الأساس لطاعة الأمر الإلهى الذى يمثل القانون الأخلاقى فى الإسلام . وبهذا قرئت من صوره الواجب الأخلاقى فى الفلسفة الأخلاقية وإن لم تطابقه .

الثواب والعقاب :

قد يصطدم الفكر الأخلاقى فى الإسلام ، وهو بصدد تحرير الفعل الإنسانى من طلب المنفعة أو دفع المضره فى الدنيا أو فى الآخرة ، ليصل به الى درجة عليا من السمو الأخلاقى ، بمسألة الثواب والعقاب كمبدأ أساسى يقره الدين الإسلامى ، وكيف يوفق بين التصديق بصحته ، وبين عدم القصد اليه فى اتياننا للفضيلة ، وقد ظهرت الإجابة على هذه المسألة واضحة فى رد أهل السنة فى الفكر الإسلامى على قول المعتزلة بوجوب انابة الله سبحانه وتعالى للإنسان على فعله للحسن أو للخير ، ومعاقبته على ارتكابه فعل المقيح أو الشر ، من خلال حديثهم عن الموعد والوعيد . وكان نقد أهل السنة لهم فى هذا اعتمادا على أنه لا ينبغي أن يوجب الإنسان على الله شيئا ، ثم إن الثواب والعقاب من قبل الله سبحانه ، هو أمر من قبيل الفضل أو العدل . وقد ذهب ابن تيميه الى شئ من هذا القبيل بعد أن أكد ضرورة أن يؤتى الفعل الإنسانى طلبا لوجه الله ، ثم فصل بين الفعل وبين دخول الجنة كإجابة ومجازاه من قبل الله سبحانه وتعالى للإنسان عليه ، فجعل دخول الجنة وإن كان مرتبطا بالعمل الصالح ، فهو ليس على سبيل المعاوضة والمقابلة ، كما أنه ليس سببا ضروريا لهذا الجزاء ، بل قد يكون الجزاء ، وهو دخول الجنة بدون العمل . ويذكر للتدليل على أن ارتباط الجنة بالعمل الصالح ليس من قبيل العوض خمسة أمور ، يستمد منها من الكتاب والسنة ، وخلاصتها .

أولا : أن الله سبحانه وتعالى ليس محتاجا الى عمل العباد ، كما يحتاج المخلوق الى عمل من يستأجره لجلب منفعة أو دفع مضره ، ومن ثم يعطونه ما يقابل ذلك .

ثانيا : ان الله سبحانه وتعالى هو الذى خلق العبد وأحياه ورزقه ، وخلق العمل ويسره للعبد ، وحبب اليه الايمان وكره اليه الكفر والفسوق والعصيان ، فكيف يتصور أن يكون العبد على الله عوض وهو خلقه وأحدثه وأنعم عليه به .

ثالثا : ان عمل العبد مهما بلغ من قدر فهو ضئيل بالنسبة الى ثواب الله سبحانه وتعالى ، بل ان أقل أجزاء الثواب يستوجب أضعاف عمل الانسان اذا ما نظرنا الى بمنظار المعاوضة والمقابلة .

رابعا : ان نعم الله سبحانه وتعالى على العباد لا تحصى ، وان تطبيق المعاوضة والمقابلة يستوجب أضعاف عمل الانسان ، اذن فلم هذا الاجتهاد بالقول بالمعاوضة الذى يؤدي الى الاضرار بالمجتهد نفسه .

خامسا : ان الانسان كائنسان ، وما يقسم به من ضعف وقصور يجعله كثير الخطأ والتقصير ، ولولا عفو الله سبحانه وتعالى عن السيئات وتقبله أحسن ما عمل الانسان لما استحق الانسان ثوابا . ولهذا قال ﷺ : « من نوقش الحساب عذب » قالت عائشة : يا رسول الله : أليس الله يقول : فأما من أوتى كتابه بيمينه ، فسوف يحاسب حسابا يسيرا « (٥٩) قال : ذلك العرض ، « ومن نوقش الحساب عذب » (٦٠) وعن القول بإمكان الله تعالى أن يدخل الانسان الجنة بدون عمل يقول ابن تيمية : « لكن مع هذا فالعمل الصالح فى الدنيا سبب لدخول الجنة ، وان كان الله يدخل الجنة بدون هذا السبب ، كما يدخل الأبناء تبعاً لأبائهم ، وليس كل ما يحصل بسبب لا يحصل بدونه ، كالموت الذى يكون بالقتل ويكون بدون القتل ، ومن فهم أن السبب لا يوجب المسبب ، بل لابد أن يضم الله اليه أموراً أخرى ، وأن يدفع عنه آفات كثيرة ، وأنه قد يخلق المسبب بدون السبب — انفتح له حقيقة الأمر من هذا وغيره » (٦١) .

(٥٩) الانشقاق : ٧ - ٨ .

(٦٠) ابن تيمية : جامع انرسائل (رسالة فى دخول الجنة) ص ١٤٨ - ١٥٠ .

(٦١) المصدر السابق ص ١٥٢ .

أما القاضى عبد الجبار ، فيحل هذا الأشكال بطريقة أخرى تتوافق مع اتجاه المعتزلة العقلية ، وذلك من خلال التفرقة التى يقيمها بين أمرين رئيسيين هما فكرة الواجب والایجاب ، من حيث طبيعتهما ، وفاعل كل منهما ، فالواجب — عنده — هو الفعل الذى يجب لمقتضيات فى ذاته تجعل منه واجبا لا لشيء آخر خارج ذاته ، أما الايجاب فالمقصود به الأمر أو الالتزام بهذا الواجب من خارجه ، أما من حيث فاعل كل منهما ، ففاعل الواجب هو الانسان الذى يقوم بفعله الوجه الذى عليه قد وجب ، والقائم على مقتضيات فى ذاته ، أما فاعل الايجاب فهو الله سبحانه وتعالى ، وهو بايجابه للواجب يكلف العبد به ، وفى مقابل ذلك يشييه عليه اذا أداه لما يتكلفه فى سبيل ذلك من جهد ومشقة ، وحتى لا يوصف الله تعالى بالظلم للعبد — تعالى الله عن ذلك — الا أنه لا علاقة فى ذلك بين الاثابة وكون الفعل واجبا ، بمعنى أن الله سبحانه لو لم يثب العبد عليه لكان أيضا الفعل واجبا ، ويضرب القاضى عبد الجبار مثلا لذلك المثل الذى لا يؤمن بالله ، ولا ينطبق عليه التكليف من قبل الله تعالى ، ولكنه بالرغم من ذلك يدرك كون الواجب واجبا • بل ويزيد الأمر وضوحا من خلال اجابته على سائل عما اذا كان الثواب هو علة وجوب الواجب من عدمه ؟ فيجيبه بقوله : ان استحقاق الثواب هو الذى يحسن لأجله الايجاب من جهة الله تعالى ، لأنه اذا ألزم العبد ما يشق فقد تضمن ما يخرج عن أن يكون فى حكم الظلم ، ولا يصح ذلك الا بالثواب ، لأنه لا يستحق على الواجبات الا النفع الذى هو حاله ••• ولا يجب اذا كان الثواب هو الوجه فى حسن الايجاب أن يكون هو الوجه فى وجوب الفعل ، ثم يعدد القاضى عبد الجبار الأدلة على هذا ، منها ، أن من لم يعرف الثواب فقد يعرف وجوب رد الموديعة وقضاء الدين ، بل من جحد ذلك (أى الثواب والعقاب) فانه يعرف وجوبهما • ثم يستدل أيضا بقول أبى على الجبائى ان من حق الثواب ألا يستحق الا على فعل واجب أو نذب ، فلو كان الواجب يجب لأجله لكان النذب أيضا يجب لأجله ، ويقول أيضا بأنه لو كان الواجب يجب من أجل الثواب ، كما أن الثواب لا يستحق الا على الواجب

لتعلق كل منهما بالآخر ، ولأدى الى نفى الوجوب والثواب معا^(٦٢) .

ولكن هل المقصود بذلك هو اثبات مضادة بين الواجب والثواب ، أو بين الواجب والمنفعة فى الفكر الأخلاقى فى الاسلام ؟ الواقع أن ما حصلناه من أقوال مفكرى الاسلام لا يشير الى ذلك ، وانما المقصود هو تنقية العمل الأخلاقى من أن يكون الانسان مكرها عليه بدافع المنفعة فى الدنيا أو المنفعة الأخروية ، المعروفة بالثواب . ولعل هذا هو المستهدف من التقسيم الذى سبق ذكره للقاضى عبد الجبار للواجب والايجاب ، مستبعدا أن تكون المنفعة المتمثلة فى الثواب داخلة فى كون العمل واجبا ، بدليل أننا نجده فى موضع آخر يشير الى أنه لا ضير فى أن يفعل المرء الفعل لأنه واجب ، ولا تتقاء ضرر فى المستقبل . ولتركيز القاضى على المستقبل فى التحرز من الضرر سبب ، هو أنه يعتبر نشدان المنفعة أو انتقاء الضرر فى الحاضر هما بمثابة الجاء الى الفعل يخرجانه من دائرة الواجب المستحق للمدح بفعله^(٦٣) . كما يؤكد كذلك أنه لا ضير فى أن يفعل المرء الفعل لأنه واجب وللثواب ، فيقول : « وما نقوله من أنه متى فعل الواجب لوجوبه وللثواب ولم يفعل القبح لقمحه وللثواب لا يخرج من أن يستحق المدح به ، والثواب لا يؤثر فيما قلناه ، لأننا انما منعنا من أن يستحق المدح متى فعل الفعل للنفع ، فاما اذا فعله لما له وجب ولأمر آخر لا يقدر فى أن يكون مفعولا لوجوبه فذلك غير مؤثر فيه »^(٦٤) .

ولعلنا بذلك نستطيع أن نقرر أن المعتزلة أو القاضى عبد الجبار المعتزلى قد سبق كانط فيلسوف الواجب بثمانية قرون تقريبا . ذلك أن كانط فى صياغته للواجب الأخلاقى قد استبعد أن يكون الخوف

(٦٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١٤ (كتاب الاصلح ، القاهرة ١٩٦٥ م ص ٣٠ - ٣١ .

(٦٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١١ (انتكيف) ص ٥١٣ .

(٦٤) المصدر السابق ص ٥١٥ .

أو الميل أو العواطف أو المنفعة ، قادرا على أن يعطى للفعل قيمة أخلاقية ، بل القادر على ذلك هو احترام القانون وحده^(٦٥) . وكانط لم يقصد بهذا ، الدعوة الى نوع من الزهد يقوم فى رفض السعادة ، لأن الميل الى السعادة مغروز فى طبيعة كل كائن عاقل متفاه . ولا هو أيضا يحارب بذلك الميول الطبيعية الموجودة فى الانسان أو دفعها بأنها شريرة ولكنه يقصد فقط « رفض صلاحيتها لأن تكون قواعد للإرادة ومبادئ الأخلاق . انه لا يدين المشاعر الطيبة ولا يستهجن لذة العمل الصالح ، لكنه يرفض أن تقوم هذه المشاعر بتزويد الإرادة بقواعدها المقررة »^(٦٦) وقد كان وراء ذلك كله رغبة كانط — كما كانت رغبة القاضى عبد الجبار من قبل — فى أن يسمو بالواجب الأخلاقى ، ليجعله عقليا لا تنفسه أية عناصر تجريبية ، فهو قد أراد له — كما يقول — أن يجيء خاليا من كل شوائب الدوافع والميول ، لأن هذه تفسد من صفاء القانون العقلى وسموه وقوته كما يفسد أى عنصر تجريبى مهما ضؤل قوة وقمة البرهان الرياضى اذا دخل فيه^(٦٧) . ترى هذا التهرز واضحا عند كانط عندما يتحدث عن الميول الطبيعية وصلتها بالواجب ، فيقول : « ويمكن أن يكون لدى — دون شك — نحو الموضوع المعتبر ، نتيجة للفعل ، الذى أنويه ميل ، ولا يكون لدى نحوه احترام أبدا »^(٦٨) ولا خطر ولا اعتراض عند كانط على هذا الميل بما دام هو نتيجة للواجب وللإرادة الخيرة ، وانما الاعتراض على الميل كل الاعتراض ، اذا تدخل فى نشاط الإرادة الخيرة المحددة للواجب ، مستهدفا بذلك تخليص الواجب من أية شائبة خارجية تؤثر على مبدئه أو قانونه المتمثل فى الإرادة الخيرة عنده ، ذلك لأن

(٦٥) انظر : كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة دكتور فتحى الشنيطى ص ١٤٧ وما بعدها .

Ch: Joseph Vialatoux; La morale de Kant, P.U.F. 5 (٦٦)
ed. Paris, 1958 P. 21 - 22 .

الدكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ١٢٢ .
Ch. Kant; Critique de La Raison Pratique, P. 39 (٦٧),
tr. (Fr.) Picaret, 3e ed Alcan Paris, 1906.

(٦٨) انظر : كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٦٧ .

القيمة الأخلاقية للفعل عنده لا توجد في النتيجة التي ننتظرها منه ، كما لا توجد في مبدأ له يحتاج لاستعارة دافعة من نتيجة مرتقبة للفعل^(٦٩) .

وإذا نظرنا إلى موقف كانط هذا من السعادة ومن الميول الإنسانية وعلاقتها بالواجب الأخلاقي ، نجد أن الأمر لا يختلف كثيرا عما رأيناه في الفكر الإسلامي عند القاضي عبد الجبار عندما خلص الواجب من كون الثواب أو المنفعة أساسا في فعله ، وإن لم يعترض عليهما كنتيجة مترتبة عليه . مبقيا بذلك على ضرورة فعل الواجب من أجل كونه واجبا .

علاقة الواجب بالسمع والعقل في الفكر الإسلامي :

بعد أن اثبتنا موضوعية الواجب ، وعدم تدخل الثواب والعقاب في كون الفعل واجبا ، ثار تساؤل حول ماهية العلاقة بين الواجب وبين السمع والعقل في الفكر الإسلامي ، وهل لأي منهما دخل في كون الواجب واجبا ؟ وجاءت الإجابة على ذلك متنسقة مع ما سبق اثباته ، وخلصتها أنه لما كان الواجب الأخلاقي يقوم على سمات تتوفر في ذات الفعل فدور العقل هنا هو أن يكتشف بذاته أو بمعونة وتوفيق وهداية الله سبحانه وتعالى بما يوحيه إلى رسله ، ما في الفعل من سمات حسنة تدعو الإنسان إلى أن يتحلى به ويفعله ، وسمات قبيحة تتوفر له فتدعو الإنسان إلى الابتعاد عنه واجتنابه ، وكلها سمات — الحسنة والقبيحة — أوجدها الله في ذات الفعل ، ولا دخل للعقل أو السمع في إيجادها ، وأما دورهما فيقوم فقط في الدلالة عليها . وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار : « إن السمع لا يوجب قببح شيء ولا حسنه ، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل ، ويفصل بين أمره تعالى وأمر غيره من حيث كان حكيما ، لا يأمر بما يقبح الأمر به ، وليس كذلك حكم غيره ، لأن أمره يوجب حسن الأمور به . وإنما كان كذلك لأن

(٦٩) المصدر السابق ص ٦٨ .

الدلالة على الشيء على ما هو به ، لا أنه يصير كذلك بالدلالة . وكذلك المعلم يتعلق بالشيء على ما هو به ، لا أنه يصير كذلك بالمعلم ، وكذلك الخبر الصدق . فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن أو يسمع ، لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبح »^(٧٠) ويجمع القاضى عبد الجبار حدود الواجب التى كانت شائعة فى عصره من نحو كونه « الفعل الذى تركه قبيح ، أو الفعل الذى إذا لم يفعله القادر فلا بد من أن يفعل معه أو قبله فعلا قبيحا ، أو أنه الفعل الذى يقبح للانصراف عنه ، أو أنه الفعل الذى أمر به ونهى عن تركه ، أو أريد وكره تركه ، أو أنه الفعل الذى فى فعله مصلحة وفى تركه مفسدة » ويعلم رفضه لهذه الحدود جميعا ، مبقيا على حده للواجب السابق ذكره ، مدلا على صحته ، بإبطال صحة هذه الحدود التى ذكرها بأنه لو كانت صحيحة لكان « يجب أن لا يعلم الواجب واجبا من لا يعلم ما وصفناه فى هذه الحدود » وفى علمنا بأن العاقل يعلم الواجب واجبا وإن لم يعلم أن من يفعله يفعل تركا أو قبحا أو انصرافا ، وأن هناك أمرا وناهيا ، أو أن فيه مصلحة فى المستقبل دلالة على فساد هذه الحدود أجمع »^(٧١) . ولا فرق فى ذلك كله أن تم العلم بالواجب عن طريق العقل وحده أو عن طريق العقل بمعونة السمع ، لأن « الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف حده ، لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقتان للمعلم بوجوبه ، فاختلافهما لا يؤثر فيه وفى معناه »^(٧٢) .

شروط التكليف بالواجب :

بعد أن عرفنا حقيقة الواجب فى الأخلاق الإسلامية ، نتساءل : هل الناس جميعا مطالبون بعمله ، واقعون تحت القبة الأخلاقية ؟ أم أنه لابد من توفر شروط معينة فى الانسان ليطالب بعمل الواجب ، ويقع

(٧٠) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٦ (التعديل والتجوير) ص ٦٥ .

(٧١) المصدر السابق ص ٤٤ — ٤٥ .

(٧٢) المصدر السابق ص ٤٦ — ٤٧ .

تحت المسؤولية الأخلاقية ؟ بحيث يمتدح بعمل الواجب ، ويذم بالتقصير فيه ، والاجابة على هذه التساؤلات تتضمن أن الفكر الاسلامى قد وضع شروطا لابد من توفرها فى الانسان ليقع تحت المطالبة بعمل الواجب ، بل ويصح أن يطلق عليه لفظ « كائن أخلاقى » * تلك الشروط نجدعا متناثرة عند علماء أصول الفقه ، كما هى عند علماء الكلام ، وغيرهم من المفكرين المسلمين * وكلها تدور حول : العلم والعقل والحرية ، وسنتناولها فيما يلى بايجاز *

أولا - العلم :

والارتباط بين العلم أو المعرفة والأخلاق ليس بالأمر الجديد ، بل كان منذ القدم * منذ سقراط امام الفلسفة الأخلاقية حينما ربط بين العلم والفضيلة ، وبين الجهل والروذيلة ، بل نستطيع أن نقول مع أستاذنا الدكتور توفيق الطويل ، ان تلك السمة التى ميزت الفلسفة الأخلاقية عند سقراط قد شاعت من بعده فى الفكر اليونانى كله (٧٣) * ولعل الفكر الأخلاقى فى الاسلام فى نصه على العلم شرطا فى المكلف بالواجب قد صدر متأثرا بما فى الأخلاق اليونانية وان كان لم يعدم ذلك فى الأصول الاسلامية كتابا وسنة *

وحينما نتحدث عن « العلم » أو « الوعى » فى الأخلاق الاسلامية كشرط لابد من توفره للانسان ليصير أهلا للتكليف بالواجب الأخلاقى ، فنعنى به العلم أو الوعى بالواجب ، والمقتضيات التى جعلت منه واجبا ، فضلا عن العلم بما فى عمله من خير ، وفى عدم عمله من شر ، الأمر الذى يصير معه العلم كالهادى لنا فى أى الطرق نسير * ورحم الله الامام على ابن أبى طالب حينما قال : ان الانسان الواعى هو من ينظر بالقلب ويعمل بالبصر ويكون مبدأ عمله أن يعلم أعمله عليه أم له ، فان كان له مضى فيه ، وان كان عليه وقف عنه ، فان التعامل بغير علم كسائر

(٧٣) الدكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٢٦ *

فى غير طريق فلا يزيد به عن الطريق الا بعدا عن حاجته ، والمعامل
بالعلم كسائر على الطريق الواضح فليتنظر ناظر أسائر هو أم راجع» (٧٤) .

أما علماء أصول الفقه ، فقد أجمعوا على ضرورة توفر العلم للانسان
ليصح عليه التكليف بالواجب ، ومن ثم نجدهم قد رفعوا التكليف عن
لم يصل سن البلوغ ، على أساس أنه لم يكتمل نموه بعد ، وبالتالي لم
يتوفر له نضج العقل الذى يعتبر الأداة الصحيحة لتحصيل العلم ،
وبالتالى لم يتوفر فيه شرط العلم (٧٥) . ولذلك أسقط التكليف للسبب
نفسه عن المجنون ، وهو ناقص العقل ، وكذلك البهيمة والجماد . وتفسير
ذلك عندهم أن التكليف مقتضاء الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك الا بقصد
الامتثال ، وشرط القصد العلم بالمقصود ، والفهم للتكليف ، فكل خطاب
متضمن للأمر بالفهم ، فمن لا يفهم كيف يقال له أفهم ، ومن لا يسمع
الصوت كالجماد كيف يكلم ، وان سمع الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم
فهو كمن لا يسمع ، ومن يسمع وقد يفهم فهما ما لكنه لا يعقل كالمجنون
وغير المميز فمخاطبته ممكنة لكن اقتضاء الامتثال منه مع أنه لا يصح
منه قصد صحيح غير ممكن» (٧٦) هذا ما يتعلق بالعقل من حيث كونه
أداة ضرورية لتمكين الانسان من تحصيل العلم . ولكن ماذا يحصل
للانسان بالعلم من جهة الفعل الواجب ؟ يجيبنا على هذا القاضى
عبد الجبار من خلال بيانه لافتقار العمل الى العلم ، وذلك من وجهين :
أحدهما أنه ما لم يعرف المرء الفعل الذى قد كلف لا يمكنه الاتيان به ،
ولا يكفى أن يعرف عين الفعل دون أن يعرف الوجه الذى قد كلف إيقاعه
عليه ، اذ ليس المطلوب منه مجرد الأفعال . أما الوجه الآخر الذى يبنى
عليه القاضى أهمية العلم للعمل فهو فائدة العلم فى ألا يخطأ الانسان

(٧٤) الامام على : نهج البلاغة ، مع شرح الامام محمد عبده ج ١ ص ٣٠٦

(٧٥) ابن تيمية : الفتاوى ج ١٠ السلوك) ص ٣٤٤ .

(٧٦) الغزالى المستصفى ج ١ ص ٨٣ ، وانظر أيضا : الامدى الاحكام

فى اصول الاحكام ج ١ ص ١٥٠ - ١٥١ .

بفعل ما قد كون قبيحا بدلا عما هو حسن ، فضلا عن جعله واثقا من أنه قد أتى ما هو مكاف به (٧٧) .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب أخلاقي في الإسلام يقره القرآن ويدعو إليه ، في قوله : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » (٧٨) . والمعروف والمنكر في القرآن من الألفاظ المرادفة للخير والشر ، وما في حكمهما من ألفاظ تحمل نفس المعنى ، وتمثل أصولا للأخلاق في الإسلام (٧٩) . يأتي المعتزلة بعد ذلك فيتخذون من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلا من أصول مذهبهم يفصلون فيه القول ، وما يهمنا منه أنهم يجعلون من العلم شرطا للقيام بهذا الواجب وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، مثل العلم بأن المأمور به معروف وأن المنهي عنه منكر ، والعلم بأن المنكر حاصر وأن النهي عنه لا يؤدي إلى مضرّة أعظم منه ، والعلم أو غلبة الظن بأن الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر لا يؤدي إلى مضرّة في مال القائم به أو في نفسه (٨٠) . ومتى اكتملت هذه الأمور القائمة بالعلم وجب على الإنسان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهكذا في سائر الواجبات الأخلاقية . ولعله بهذا قد اتضح لنا أهمية العلم حسب تصوير الفكر الإسلامي ، ليصبح الإنسان أهلا للقيام بالواجب الأخلاقي : ويقع تحت المسؤولية الأخلاقية .

ثانيا - العقل :

قد احتل العقل في الفكر الإسلامي مكانة كبيرة سواء في مجال العقيدة أو في مجال الأخلاق . كان ذاك في القرآن والسنة ، وكذلك

(٧٧) انظر : القاضي عبد انجبار : المحيط بالتكليف ص ١٥ .

(٧٨) آل عمران : ١٠٤ .

(٧٩) Ch. a.) Toshihiko Izutsu; Ethico Religious concepts in the Quran Vol. II p. 218 .

b) Reuben Levy; The Social Structure of Islam. p. 190-195.

(٨٠) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢ - ١٤٣ .

عند سائر المفكرين المسلمين ، بالرغم من تباعد مذاهبهم • الأمر الذى صار معه اشتراط العقل فى الانسان ليصبح أهلا للتكليف بالواجب الأخلاقى فى الاسلام أمرا بديهيا • ففى القرآن الكريم نجد الكثير من الآيات التى تدعو الانسان دعوة صريحة لأعمال العقل والتأمل فى مخلوقات الله سبحانه وتعالى ، للوصول الى الايمان بالله خالق هذه المخلوقات • وذلك من نحو قوله تعالى : « ان فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس » وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (٨١) • وبعد هذه الدعوة التى تضمنها القرآن الى التعقل من أجل الوصول الى الايمان بالله ، نجد فيه دعوة أخرى الى التعقل والتدبر لما أمرنا الله به ، وتفهم ذلك لمعرفة السلوك الطيب والأخلاق الحسنة التى فيها سعادة الانسان ، ذلك من نحو قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون ، ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون » ان شر الدواب عند الله المصم البكم الذين لا يعقلون » (٨٢) •

وفى السنة نجد أيضا الكثير من الأحاديث الشريفة التى تعلو من شأن العقل ، وخاصة ما يتعلق منها بأمر السلوك ، والتميز فيه بين الخير والشر ، من نحو ما يرويه الحارث المحاسبى من قول الرسول ﷺ أنه قال : « لا يقبل الله صلاة عبد ولا صومه ولا حجه ولا عمرته ولا صدقته ولا جهاده ، ولا شيئا مما يقول من أنواع البر اذا لم يكن يعقل • وبلغنا أن الله عز وجل لمسا خلق العقل قال له : اقعد فقعد ، ثم قال له ادبر فأدبر ، ثم قال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أنظر فنظر ، ثم قال له تكلم فتكلم ، ثم قال له أنصه فأنصت ، ثم قال له : اسمع فسمع ، ثم

(٨١) البقرة : ١٦٤ •

(٨٢) الأنفال : ٢٠ — ٢٢ •

قال له افهم ففهم ، ثم قال له : وعزتي وجلالى وعظمتي وسلطاني ، وقدرتي على خلقى ما خلقت خلقا هو اكرم على ولا أحب الى منك ، ولا أفضل عندى منك ، لأنى بك أعرف ، وبك أعبد ، وبك أحمد ، وبك أعطى ، وبك أعاقب ، ولك الثواب^(٨٣) وقد ورد غير ذلك الكثير من الأحاديث والأخبار فى شأن العقل وتعظيمه فى الفكر الاسلامى . وهذه الأحاديث وإن قال الباحثون فيها — بالرغم من عدم مخالفتها لروح القرآن الكريم وموقفه من العقل الذى أشرنا اليه من قبل — بالتكذيب تارة ، وبالتضعيف فى الاسناد والرواية تارة أخرى ، فمبرر ذلك يرجع الى تلك الملاحظة السننية العمياء — على حد تعبير ماسينيون — التى استهدفت النبيل من كل ما يشغل بأمور العقل والكلام بدون تمييز ولا تفرقة . وقد كان من أبرز أبطال هذه الحملة الشرسة على العقل والعقلين فى الاسلام الامام أحمد بن حنبل وأتباعه ، بما تميزوا به من معاداة للاتجاه العقلى وتعظيم للاتجاه النقلى ، وذلك لما تميزوا به من غضب على رجال علم الكلام بصفة عامة والمعتزلة منهم بشكل خاص ، أولئك الذين كانت على أيديهم أول محاولة مذهبية عقلية فى أمور الدين والأخلاق .

وإذا انتقلنا بعد ذلك نستطلع رأى علماء أصول الفقه فى هذا الموضوع ، نجدهم يولون العقل مكانة كبيرة ، فهم — كما رأينا من قبل — يقصرون التكليف على البالغ ويرفعونه عن الصبى الذى لم يبلغ الحلم بعد ، كما يرفعونه عن المجنون ، مدللين على ذلك بعدم توفر العلم بموضوع التكليف لئيهما ، وذلك لافتقار كل منهما الى أداة العلم وهى العقل ، الذى لم يبلغ المنضوج بعد عند الصبى ، وأصابه التلف عند المجنون .

أما إذا انتقلنا الى علم الكلام ، والمعتزلة هم الواضعون الحقيقيون له ومن أخص خصائصهم أنهم يؤمنون بالعقل الايمان كله ، يحكمونه فى الأمور على اختلافها^(٨٤) . ولا شك أن للمعرفة الأخلاقية فى هذا

(٨٣) الحارث المحاسبى : الوصايا أو النصائح ، تحقيق عبد القادر

عطا ، طبع محمد على صبيح ، مصر ١٩٦٤ م ص ٨٦ .

(٨٤) انظر : دكتور . مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ٢ ص ٣٧ .

النصيب الأوفر ، ولذلك نجدهم — إذا استثنينا بعض الخلافات الفرعية عندهم — قد أجمعوا تقريرا على الربط بين توفر العقل للإنسان وبين أهليته لأدراك الواجب أو الحسن ولغير الواجب أو القبيح ، والتكليف بعمل الأول واجتناب الآخر ، مما يترتب عليه عندهم أن يصبح الإنسان مسئولا أخلاقيا عن ذلك مستحقا للثواب أو المدح والعقاب أو الذم ، حتى قبل ورود الرسل . الأمر الذى رتبوا عليه القول بعدم جواز تعذيب الله تعالى لأطفال المشركين فى الآخرة ، وأنهم هم وأطفال المسلمين فى الجنة ، بل وساؤوا بينهم فى ذلك وبين المجانين والبهائم ^(٨٥) . وهذه قضية خالف فيها المعتزلة أهل السنة والجماعة من الأشاعرة وغيرهم ، الذين عارضوا هذا القول بأن الخير هو ما أمر الله به والشر ما نهى الله عنه ، فأضافوا بذلك إلى العقل الذى قال به المعتزلة ضرورة إرسال الرسل بالرسالات السماوية ليتوفر عنصر المسئولية للإنسان ، ويستحق للثواب والعقاب مستندين فى ذلك على قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ^(٨٦) كما خالفوا المعتزلة أيضا فى قضية تعذيب أطفال المشركين ، فقالوا بجواز ذلك ليعتبر بهم آبائهم ^(٨٧) . وإن كان هذا القول فى الحقيقة لا يقدح فى اعتداد الاتساعرة بالعقل فى هذه المشكلة ، لأن تعذيب الأطفال الذى جوزوه لم يكن جزاء على أعمال ارتكبوها هم ، بل على أعمال ارتكبوها غيرهم ، وهم آبائهم الذين أشركوا . وقد قال بفضل العقل غير أولئك من المتكلمين ، وهما هو الرازى الطبيب الفيلسوف ٣٣٠هـ يعطى من شأن العقل ومكانته ، مؤكدا أهميته للإنسان فى حياته الأخلاقية ، فيقول : « إن البارى عز اسمه إنما أعطانا

(٨٥) انظر : الجاحظ : تبصره العوام ص ٤٩ ، دكتور عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام ، القاهرة ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م ص ١٦٨ — ١٦٩ .

(٨٦) الاسراء : ١٥ .

(٨٧) الاشعري : الابانة عن أصول الديانة ، طبع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، سنة ١٩٦٥ م ص ٥٠ — ٥١ .

العقل وجبانا به : لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، وأنه اعظم نعم الله عندنا ، وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا » ثم يواصل حديثه عن العقل مبينا دوره فى حياتنا الأخلاقية والسلوكية قائلا : « وبالجمله فانه العقل ، الشئ الذى لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ، والذى به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس ، فنراها كأن قد أحسناها ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه فيها . وإذا كان هذا مقداره ومحلّه وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نخطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحاكم محكوما عليه ، ولا وهو الزمام مزموما ، ولا وهو المتبوع تابعا ، بل نرجع فى الأمور اليه ونعتبرها به ، ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها على أمضائه ، ونوقفها على إيقافه ، ولا نسلط عليه الهوى الذى هو آفته ومكدره والحائد به عن سنته ومحجته ، وقصده واستقامته ، والمنافع من أن يحسب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره ، بل نروضه وندله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه ، فاننا اذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه وأضاء لنا غاية أضائه ، وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به ، وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ، ومن علينا به » (٨٨) .

وإذا تركنا مجال الفلسفة الى مجال التصوف العقلى الذى ظهر مبكرا فى الفكر الإسلامى فاننا نلمس نفس الموقف المتميز من العقل ومكانته فى الأخلاق ، ولننظر مثلا المارث المحاسبى عندما يحدثنا عن أخلاق المريد فيقول : « وأكرم أخلاق المريد إكرامه نفسه عن الشر ودناءة الأخلاق ، وعظيم الهمة بالظفر بما يرضى الله ثم ينتقل لبيان كيفية تحقيق الظفر بما يرضى الله ، فيحيلنا الى ضرورة التحلى بما أسماه بالأخلاق القرآنية ، ويضرب مثلا لذلك بفضيلتين أقرهما القرآن وهما « ضبط النفس ، وكظم الغيظ » ولا يكتفى أيضا بهذه الحالة بل يقدم

(٨٨) الرازى (أبو بكر محمد بن زكريا ٣٢٠ هـ) : رسائل فلسفية (كتاب الطب الروحاني) جمع وتصحيح بول كراوس ، مصر سنة ١٩٣٩ ص ١٨ - ١٩ .

تحليلا يجعل من هذه الفضائل أمرا معقولا ، فيؤكد مثلا أننا قادرون على التوصل الى كظم الغيظ الذي دعانا الله اليه، اذا ما تكونت لدينا القناعة العقلية بأن الحم ليس ذلا ، وانما هو على العكس اكرام للنفس وزينة لها، واذا ما توفر للانسان ذلك أصبح قادرا على كظم الغيظ ، وذلك « بصبر النفس وحبس الجوارح ، ثم يبين لنا السبيل الى ذلك بأن الصبر وحبس الجوارح انما يتوفران للانسان عندما يعقل أن « الحلم زين والسفه شين » • ويؤكد الحادث أنه اذا ظهر في الانسان غير ذلك فانما مرجع ذلك هو غياب عنصر العقل فيه ، وذلك لأنه ، كما يقول ، لم يعقل ظاهر قبح السفه فيه ، وحسن ستر الحلم عليه ، وجزيل مثوبة الله له في آخرته » (٨٩) •

بعد ذلك التصوير الاسلامي للعقل ومكانته في الفكر الأخلاقي ، نشير الى أنه قد ثار الكثير من الخلافات بين المسلمين من سنة ومعتزلة ومتصوفة وفلاسفة حول العقل ، بين مناصر للاتجاه العقلي ومهاجم ، الا أنه لا يسعنا الا أن نقول مع الدكتور دراز أنه « ليس في الدنيا عاقل أشعري ولا معتزلي ولا غيرهما ينكر ما منحه الله للانسان من ملكة التمييز بين الأفعال والحكم عليها بالحسن أو القبح ، بمعنى أن بعضها يعد صفة كمال وبعضها يعد صفة نقص ، أو أن بعضها يقبله الطبع المستقيم ، وبعضها يهجه الذوق السليم ، أو أن بعضها يمدح فاعله وبعضها يبذم مرتكبه ، الأمر الذي يتأكد معه اقرار الفكر الاسلامي بصفة عامة بأن للعقل سلطانا أخلاقيا بالمعنى الانساني ، سابقا به ما زعم علماء أوروبا أنهم اكتشفوه في المذاهب الفلسفية بصفة خاصة (٩٠) • ولذلك كله كان ثرتيننا كون العقل شرطا ضروريا لابد من توفره في الانسان للقيام بالواجب وتحمل المسؤولية الأخلاقية •

(٨٩) انظر : الاصفهاني (أبو نعيم) أحمد بن عبد الله سنة ٤٣٠ هـ : حلية الاولياء الخاتجي ، مصر سنة ١٣٥١ هـ ، ١٩٣٢ م ج ١ ص ٩٦ — ٩٧ .
(٩٠) دكتور محمد عبد الله دراز : دراسات اسلامية ص ١١٥ — ١١٦ •

ثالثا - الحرية :

لعله لم يوجد فى لغات البشر كله كلمة خفقت لها القلوب بقدر ما خفقت لكلمة الحرية ، كما أنه ليس بين مشاكل البشر مشكلة حارت لها الأفهام قدر ما حارت لمشكلة الحرية . وكذلك هى فى الفكر الإسلامى ، حيث كان لها شأن خاص فى شتى الدراسات التى عنى بها المفكرون المسلمون . تعددت الآراء حولها بين مثبت لها ومنكر ، ومطلق لها ومقيد . كان ذلك فى الكتاب والسنة ، وكذلك تناولها الفقهاء المسلمون تحت عنوان القصد والارادة ، كما تناولها المتكلمون تحت مسميات متعددة ، مثل الجبر والاختيار ، وخلق الأفعال ، والقضاء والقدر ، والاستطاعة . ولم تقف دراستها عند هؤلاء بل تناولها المتصوفة المسلمون على طريقتهم ، كما تناولها الفلاسفة المسلمون .

ففى القرآن الكريم وجدنا الكثير من الآيات التى تثبت الحرية ، كما وجدنا منها أيضا ما يؤكد القول بالجبر . ومثال النوع الأول الذى يؤيد القول بالحرية التى يرتضيها الاسلام ، قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٩١) كما يعبر القرآن أيضا عن السخرية من المقلدين الذين ينساقون الى اتباع وتقليد غيرهم دون وعى ، وهو موقف يتنافى مع موقف الانسان الحر الذى يعنى الخير فيفعله ، فيقول تعالى : « واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون » (٩٢) . ولكننا نجد فى القرآن الكريم أيضا من الآيات الأخر ما يؤيد الاتجاه الجبرى المنافى للقول بالحرية فيما يأتى : الانسان من أفعال ، من نحو قوله تعالى : « وما تشاءون الا أن يشاء الله » (٩٣) ، وغير ذلك من الآيات التى يستند اليها القائلون بالقضاء

(٩١) الكهف / ٢٩ .

(٩٢) المائدة / ١٠٤ .

(٩٣) الانسان / ٣٠ .

والقدر ، وبأن الانسان مسير بقدره الله واراادته ، الأمر الذى يقال معه أن « الاستدلال بالقرآن فى هذه المشكلة شبه متعادل » (٩٤) .

أما اذا انتقلنا الى المصدر الثانى لفكر الاسلامى ، وهو « الحديث » وجدنا الأمر يختلف فى مسألة الحرية عنه فى القرآن الكريم ، فنجد أن الأحاديث التى وقفنا عليها قد جاءت تؤيد القول بالجبر ، من نحو ما ورد فى الصحيحين عن رسول الله ﷺ ، أنه قال : « ان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها ، وان الرجل يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها » (٩٥) . ولم نقف على شئ من السنة ينصر القول بحرية الارادة الا ما يؤخذ منها على سبيل الاجتهاد والتصرف من نحو قوله ﷺ : « كل ميسر لما خلق له » (٩٦) .

أما الفقهاء المسلمون فالأمر يختلف عندهم ، ذلك لأنهم استطاعوا أن يفتاروا من بين هذه النصوص ما يؤيد ضرورة توافر الارادة الحرة أو القصد الحر للأعمال لتقع تحت التكليف ، وليصبح الانسان مسئولا عنها ، مستحقا لما يقرتب عليه من ثواب وعقاب ، ومن هنا وجدناهم يربطون بين العمل وبين النية والقصد والا أصبح العمل — فى رأيهم — عملا مجردا لا يقع تحت التكليف ، مستنديين فى ذلك على قول الرسول ﷺ : « انما الأعمال بالنيات » ، وبغير القصد لا يمكن عندهم أن ينطبق على الفعل ما يسمونه بالمعايير أو الأصول الخمسة ، وهى « الايجاب والندب والاباحة والمكروه والحرام » . ولذلك نجدهم يخرجون من

(٩٤) . دكتور ابراهيم منكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ٢ ص ٩٤ .

(٩٥) رواه البخارى ومسلم ، انظر : متن الأربعين الفورية ، طبع الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ص ٧ ، وانظر : صحيح البخارى ، طبع الشعب ج ٨ ١٥٢ .

(٩٦) صحيح البخارى ط . الشعب ج ٨ ص ١٥٣ .

الأفعال الواقعة تحت التكليف أفعال المجنون والصبي والنائم والمغمى عليه ، كما يخرجون الأعمال الصادرة عن الخطأ والنسيان ، على أساس أنها كلها أعمال لا يتوفر فيها القصد والنية بمعنى الحرية الواعية • مستندين في ذلك على ما يؤيد قولهم من النصوص في الكتاب والسنة ، من نحو قوله تعالى : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » (٩٧) وقوله عز وجل : « ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا » (٩٨) ومن السنة قوله ﷺ « يرفع القلم عن ثلاث : الصبي حتى يبلغ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن المجنون حتى يفيق » كما يخرجون أيضا من مجال التكليف ، تلك الأعمال التي لا يطبقها الانسان ، على أساس أن تكليف ما لا يطاق غير واقع في الشريعة ، وتكليف ما لا قصد له تكليف ما لا يطاق » (٩٩) فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه » (١٠٠) كل هذه الأعمال يخرجها الفقهاء المسلمون من دائرة الأعمال الواقعة تحت التكليف ، والتي يسأل عليها الانسان ، ويستحق بها الجزاء • ومن هنا نرى أن الفقهاء ، قد سبقوا الى اقرار ضرورة توفر حرية القصد والارادة للفعل ليصح التكليف به ، وان كان دائرة حديثهم قد انحصرت في اطار الواجب الديني •

أما الحديث عن الحرية وربطها بعمل العبد عند المتكلمين فقد ارتبط بقولهم في أفعال العباد • والمقصود هنا بالارادة الارادة الحرة ، هل للانسان ارادة حرة فيما يأتي من أفعال ، أم أن ليس له ارادة في ذلك ، وأنه مسير بالارادة الالهية • ولعل المعتزلة من أوائل المتكلمين ، أو بعبارة أخرى لعلمهم كانوا أكثر المتكلمين مناصرة لحرية الارادة لدى العبد في فعله ، ومن ثم كان حديثهم في هذا من الأسس الأولى التي قامت عليها

(٩٧) الاحزاب / ٥ .

(٩٨) البقرة : ٢٨٦ .

(٩٩) الغزالي : المستصفى ج ١ ص ٢٧ — ٢٨ وانظر ، الاحكام للامدى ص ٩٧ — ١١٣ والموافقات للشاطبي ج ١ ص ١٠٩ وما بعدها .

(١٠٠) البقرة / ١٧٣ .

الأخلاق الإسلامية ، نعم قد كان حديثهم فى هذا ، ولطبيعة موضوع علم الكلام الذى كانوا يشتغلون به ، استهداها لاثبات العدل الالهى ، على أساس أنه باثباتهم لحرية العبد فى أفعاله ، تثبت مسئوليته عنها ، وبالتالي يثبت استحقاقه للثواب والعقاب عليها من قبل الله تعالى ، وبهذا يصبح الله عادلا فيما يثبت ويعاقب به عباده على ما يأتون من أفعال وما يهمننا نحن فى هذا المجال هو اثباتهم لضرورة توفر الحرية فى اتيان الفعل لتترتب عليه المسئولية ويتم الاستحقاق للجزاء ، وكلها فى صميمها عناصر وأصول أخلاقية يقوم عليها الواجب الأخلاقى فى الاسلام وفى هذا يقول القاضى عبد الجبار بضرورة « أن يكون الانسان مخلق بينه وبين الفعل لأن المحمول على الفعل بالالزام لا يستحق المدح على فعله »^(١٠١) والتخلية أو رفع الالزام فى الفعل لا يعنى الا اثبات ضرورة الحرية ، تلك التى يترتب عليها المسئولية وكذلك الاستحقاق للمدح أو الذم . أما اذا تركنا المعتزلة الى غيرهم من المتكلمين فاننا نجد الأمر مختلفا ، فلا يجىء بنفس الوضوح أو المصراحة التى كان عليها عند المعتزلة ، وذلك بسبب ما ثار من حساسية بين الاتجاه العقلى ممثلا فى المعتزلة وبين الاتجاه النقلى الذى كان يقوده النقليون من الحنابلة والكرامية وغيرهما ، الا أننا لم نر أحدا من المتكلمين من أصحاب المدارس الكبرى فى علم الكلام يجاهر بنفسى حرية الانسان فى أفعاله ، لكنهم اختلفوا فيما بينهم حسب ما توفر لهم من جرأة لمواجهة تيار النقليين ، فنجد الأشعرى والأشاعرة يقولون بنظرية فى الكسب ، يعتقدون أنهم قد حافظوا من خلالها على القول بحرية الانسان فى أفعاله ، بجانب المحافظة على ما يرضى النقليين من القول بالارادة المطلقة لله تعالى ، فجاءوا بنظريتهم هذه أقرب الى النقليين ، وبالتالي أقرب الى الجبرية منهم الى مثبتى الحرية فى الأفعال . وعلى عكس هذا كان الماتريدية عندما صوروا الكسب هذا تصويرا آخر لا يخلو من الجرأة التى أفتقدها الأشاعرة ، عندما أقاموا الكسب أولا وآخرا

(١٠١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ج ١١ (التكليف) ص ٥١٣ .

على القصد والارادة الحرة للانسان لفعله • والذي يترتب عليه خلق الله تعالى للقدرة فى الانسان على الفعل ، تلك التى تمكنه من اتيانه ، ومن ثم يجيء الانسان بهذا مسئولا عن أفعاله مستحقا لما يترتب عليها من مدح أو ثواب وذم أو عقاب (١٠٢) •

أما المتصوفة المسلمون فى عهدهم الأول ، وقبل أن يختلط الأمر عندهم بالفلسفة ، فيصيروا فلاسفة متصوفة أو متصوفة فلاسفة فاننا نجدهم أميل، الى اتجاه أهل السنة القائلين بالجبر ، ولذلك نجدهم ينسبون الأفعال كلها ، خيرا وشرها الى الله تعالى ، وكلها بقضاء الله وقدره وارانته ومشيئته ، وذلك من أجل اثبات الربوبية ، والمعبودية ، والخلق لله تعالى (١٠٣) ، مستندين فى ذلك الى الكثير من الآيات التى تؤيد الجبر ، كما أجمعوا على أنهم لا ينتفسون نفسا ولا يطرفون طرفة ولا يتحركون حركة الا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم ، واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم لا يتقدمها ولا يتأخر عنها ، ولا يوجد الفعل الا بها (١٠٤) • على النحو الذى قال به أهل السنة والأشاعرة فى علم الكلام •

ولكن على الرغم من ذلك — لم يخل حديث الصوفية من قول فى الحرية وان جاء قولنا يناسب مذهبهم ، فالحرية عندهم هى أن لا يكون العبد تحت المخلوقات ولا يجرى عليه سلطان المكونات (١٠٥) • بعبارة أخرى لا يكون العبد بقلبه تحت رق شئ من المخلوقات لا من أعراض الدنيا ولا من أعراض الآخرة فيكون فرد الفرد لم يسترقه عاجل دنيا ولا حاصل هوى ولا أجل منى ولا سؤال ولا قصد ولا أرب ولا حظ (١٠٦) • ومن هنا نستطيع أن نقول أن الحديث عن الحرية عند الصوفية المسلمين بعد أن عنى به اسقاط القصد والارادة فهو لم يكن شبيها سوى تقرير

(١٠٢) ابو منصور الماترىدى : كتاب التوحيد ص ٢٢٨ — ٢٢٩ •

(١٠٣) الكلاباذى : التعرف : الشعرى لمذهب أهل التصوف ص ٤٤ •

(١٠٤) المصدر السابق ص ٤٦ •

(١٠٥ ، ١٠٦) : القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٠٩ •

الجبرية فى أعلى صورة من صورها^(١٠٧) . أو أنها حرية لعبد مطيع مخلص خاضع خضوعا تاما للإرادة الالهية^(١٠٨) . وهذا بعيد عن أن يكون هو ما نقصده بالحرية كشرط أساسى للعمل الأخلاقى الذى لابد من أن يتوفر فيه للمرء مبدئيا القدرة على فعله أو فعل ضده بكامل الإختيار الحر .

والأمر يختلف بعض الشيء اذا انتقلنا الى فلاسفة الاسلام ، وخاصة المتأخرين منهم ، الذين عاشوا بعد عصر الغزالى وما صحبه من موجة معادية وعنيفة ضد الفلسفة والفلاسفة . وسنضرب مثلا لذلك بابن رشد فيلسوف وفقه قرطبه ، الذى نظر انى موضوع الحرية نظرة شاملة مفأنية فوفق بين قول الجبرية والقدرية ، بتصويره للحرية تصويرا يحافظ على مكانة الارادة الالهية مع ابراز ارادة حرة للانسان تضمن صحة التكليف وتؤكد مسئوليته عما يأتى من أفعال ، واستحقاقه لما يترتب عليها من ثواب أو عقاب . ولذلك نراه يذهب الى أن الله قد منح العبد ارادة يصرف بها أموره ، وقدرة تمكنه من فعل الشيء وضده ، فافعاله وليده ارادته وقدرته ، وفى هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته ، الا أن هذه القدرة وتلك الارادة ليستا طليقتين ، بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية ، ومقيدتان بنظام الكون وسنته^(١٠٩) . وهو يعلق بالطبع نظام الكون وسنته بالارادة الالهية . وهو بذلك يكون قد أثبت للانسان نوعا من الحرية رتب عليه مسئوليته عن أفعاله ، وذلك فى اطار السنة الالهية التى خلق الله العالم عليها ، والتى ضمنت أيضا حرية الانسان . ويذهب البعض الى اضافة ابن رشد بقوله هذا الى القائلين بالجبر ، مثلما ذهب أستاذنا الدكتور زكريا ابراهيم حينما قال :

(١٠٧) د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ص ١٢٧ .

(١٠٨) الدكتور ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ٢ ص ١٤٢ .

(١١٩) انظر فى هذا : ابن رشد : مفاهج الأدلة ، تحقيق وتقديم الدكتور محمود قاسم ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٩ وما بعدها من المقدمة ، ص ٢٢٢ وما بعدها .

« وهكذا ينتهى ابن رشد فى الحقيقة الى التضحية بالحرية لحساب جبرية لا هوتية لا تختلف كثيرا عما ذهب اليه المجبرة من قبل (١١٠) الا أنه يبدو أنه قد غاب عن أستاذنا أن ابن رشد وكذلك سائر المفكرين المسلمين انما يفكرون فى اطار عقيدة اسلامية يلتزمون بها ، ومن هنا كان رأيهم فى الحرية لابد من أن يجيء انعكاسا لبيئتهم بما فيها من عقيدة تعترف بأن الله هو الخالق للكون والمهيمن على مصيره وكذلك على مصير جميع الناس ، طبقا لنواميس تسمح لكل انسان أن يمارس الحرية فى أفعاله ، وبذلك يتم التوفيق بين حرية الانسان وبين القول بالقضاء والقدر فى الاسلام ، ولكن على نحو مختلف عما هو عليه عند الرومان بما يحمله من قدر أعمى وجبرية هوجاء متطرفة (١١١) .

لعله يكون ، من هذا كله ، قد اتضحت مكانة الحرية فى الفكر الاسلامى ، وأن الحديث عنها متصل غير منقطع لا فى النصوص الدينية من كتاب وسنة ، بل وكذلك فيما تترتب عليها بعد ذلك من جدل ومناقشات وفلسفات مختلفة ، مما أقرها ووسع من مفهومها ، وربط بينها وبين سلوك الانسان وأخلاقه . الأمر الذى يعد معه الربط بينها وبين الواجب الأخلاقى أمرا ضروريا .

الشروط التى يجب توفرها فى الفعل « الواجب » :

كما ورد فى الفكر الاسلامى شروط يجب أن تتوفر فى الانسان ليطالب بعمل الواجب الأخلاقى ، ويصبح مسئولا عنه ، مستحقا بموجبه للثواب والعقاب أو المدح والذم . نص كذلك على شروط يجب أن تتوفر فى الفعل ليدخل فى دائرة الأخلاق ، ومن ثم يصبح موضوعا للواجب الأخلاقى ، الذى يكلف به الانسان ، من هذه الشروط :

أن يكون الفعل ممكن التحقيق ، ومن ثم فلا يقع المستحيل تحت

(١١٠) دكتور زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ص ١٣٨ .

(١١١) دكتور عزيز حبابى : الشخصية الاسلامية ، دار المعارف

بمصر ص ٧٥ .

التكليف بما هو واجب في الاسلام ، واذا اعتبر التكليف بما لا يطاق هو تكليف بما هو مستحيل فقد حدد القرآن التكليف بما هو مستطاع في قوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها »^(١١١) كما رفع الواجب أو الفرض الديني في الاسلام عن الانسان المسلم اذا لم تتوفر لديه الأدوات اللازمة لأدائه ، فلا حج على الانسان ما لم تتوفر له الزاد والراحلة . يقول تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا »^(١١٢) ومن ناحية أخرى لا تكليف بما هو مستحيل عقليا ، أو مستحيل بذاته كالتكليف مثلا بما يجمع بين الضدين^(١١٣) وكذلك التكليف بسائر المحالات بذاتها .

وكذلك مما يشترط في الفعل الواجب هو أن يكون واقعا تحت قدرة العبد واكتسابه ، اذ لا يجوز مثلا تكليف زيد كتابة عمرو أو خياطته . وذلك لتحقيق مسئولية كل فرد عن أعماله هو ، ولا مسئولية على أحد عن أعمال غيره ، يقول تعالى : « كل انسان ألزمناه طائره في عنقه »^(١١٤) .

كما أنه اذا كان قد اشترط في الانسان المسلم ليقع تحت التكليف بالواجب أن يكون عالما بالفعل ، فكذلك اشترط في الفعل ضرورة أن يقع تحت علم المكلف به ، والا خرج من مجال التكليف ، ومن هنا كان اعفاء النائم والناسي والغافل من موضوع التكليف لعدم وقوع الفعل تحت علمه بالرغم من توافر أداة العلم عند كل منهم ، وذلك لنومه أو نسيانه أو غفلة . ولهذا يقول الغزالي في هذا بأن « تكليف الناسي والغافل عما يكلف به محال »^(١١٥) .

واذا كانت هذه الشروط قد برزت وتحددت بصورة واضحة على النحو السالف الذكر عند علماء أصول الفقه مؤيدة بالكتاب والسنة ، وقد

(١١٢) البقرة : ٢٨٦ .

(١١٣) آل عمران : ٩٧ .

(١١٤) انظر : الغزالي : المستصفى ج ١ ص ٨٦ ، الامدى : الاحكام

في اصول الاحكام ج ١ ص ١٣٤ .

(١١٥) الاسراء : ١٣ .

(١١٦) الغزالي : المستصفى ج ١ ص ٨٤ .

رأيناها جميعها تعتمد الأمر الإلهي مصدرا للتكليف والالزام ، فاننا نرى في اتجاه العقليين المسلمين وخاصة المعتزلة اضافة أخرى في هذا المجال ، تقوم على أساس اعتدادهم بالعقل ، واعتباره قادرا على اكتشاف ما في الفعل الواجب من سمات خيرة ، تجعل منه أمرا واجبا ، حتى قبل ورود الرسل بالأمر الإلهي الذي يعتد به علماء أصول الفقه وسائر الفقهاء . ومن ثم نجد المعتزلة يركزون على بيان مقتضيات الحسن في الفعل « الواجب » وعلاقة هذه المقتضيات بما يسمونه « بالأمر الزائد » على الحسن ، تعبيرا عن النية أو الارادة التي تجعل من الفعل خيرا أو شرا ، والتي سبق الاشارة اليها مدعمة بقول الرسول ﷺ « انما الأعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى » ولذلك فاننا نرى القاضي عبد الجبار يذهب الى تحديد الفعل الواجب أولا بأنه الفعل الذي « يجب أن يكون حسنا ، وله صفة زائدة على حسنه » (١١٧) ثم يفصل بعد ذلك القول في وجوه المحسنات التي يحسن لها الفعل ويجب ، فيقول : « ان الكلام يحسن متى حصل على وجه يفيد النفع أو دفع الضرر ، وانتفى عنه وجوه القبح كالصدق ، والأمر بالمحسن وتكليف ما يطاق ، والنهي عن القبيح وكونه مصلحة . والارادة تحسن لأنها متعلقة بالحسن ، ومع انتفاء وجوه القبح عنها ، وكذلك القول في كراهة القبيح . والضرر يحسن اذا حصل فيه نفع يوفى عليه أو دفع ضرر أعظم منه ، أو حصل مستحقا اذا انتفى عنه مع ذلك سائر وجوه القبح وكذلك القول في سائر الأفعال . . . والذي يدل على أن الحسن يحسن لما ذكرناه أنه متى علم الخبر صدقا وعلم انتفاء وجوه القبح عنه علم حسنه ، كما اذا علم الظلم ظلما علم قبحه ، فيجب القضاء بأن الموجب لحسنه هو هذا دون غيره » (١١٨) .

أما عن الصفة الزائدة على حسن الفعل ، فيشير اليها صاحب المغنى في قوله : « انه لا حسن يستحق به المدح الا ولا بد من اعتبار وجه له

(١١٧) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١١ « انتكليف » ص ٥١١ .

(١١٨) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ٦ « التعديل والتجويز » ص ٧٣ .

زائد على ما يرجع الى حسنه وذاته ، فيجب اعتبار وجه يرجع الى
غرض فاعله . . . لان العلم وان حسن على كل حال عند شيخنا أبى هاشم
— رحمه الله — وكذلك النظر المولد فلا بد فيهما من أمر زائد على
حسنه ^(١١٩) ولم يكن الأمر هنا الذى أشار اليه صاحب المغنى
الا النية أو الارادة التى تكمن وراء العلم أو النظر وتوجهه ، فان وجهته
الى ناحية الخير صار خيرا يجب على كل انسان عمله ، وان وجهته ناحية
الشّر ، صار شرا يجب على كل انسان اجتنابه .

كما أننا بعد ذلك نجد من المفكرين من يجمع كل هذه السمات
التي ينبغي أن تتوفر فى الفعل الواجب سواء منها ما يرجع الى ذات
الفعل ، أو يرجع الى الأمر الالهي ، نجد ذلك واضحا عند ابن تيميه ،
حينما يصنف الأفعال الى ثلاثة أنواع طبقا لما يتعلق بها من سمات :
النوع الأول : هو الأفعال التى تشتمل فى ذاتها على مصلحة تلحق
بالعالم أو مفسدة ، والمعدل مثال للأفعال التى تلحق بها مصلحة بالعالم ،
والظلم مثال للأفعال التى تلحق بها مفسدة بالعالم ، والمعدل حسن
والظلم قبيح ^(١٢٠) .

والنوع الثانى : هو الأفعال التى تصير حسنة بالأمر الالهي ،
وتصير قبيحة بالنهى الالهي ، مثال الواجبات الدينية ، والأفعال فى هذا
النوع تكتسب صفة الحسن أو القبح بخطاب الشارع ^(١٢١) .
والنوع الثالث : من الواجبات الاسلامية ، هو الأفعال التى يأمر بها
الشارع سبحانه وتعالى ، من أجل اختبار أو امتحان العبد ، هل يطيعه
أم يعصيه . ولا يكون المراد هنا هو فعل المأمور ، بل المراد هو مدى
الامتثال والطاعة ، مثال ذلك أمر ابراهيم عليه السلام ذبح ابنه ، فلما
أسلما ونظا للجبين ، حصل المقصود ففداه بالذبح العظيم ^(١٢٢) .

* * *

-
- (١١٩) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١١ « التكليف » ص ٥١٤ .
(١٢٠) انظر : ابن تيميه : الفتاوى ج ٨ « القدر » ص ٤٣٥ .
(١٢١) المصدر السابق ص ٤٣٥ — ٤٣٦ .
(١٢٢) المصدر السابق ص ٤٣٦ .

الفصل الثانى

الواجب الأخلاقى : مصدر الالتزام به

لا شك فى أن الحديث عن مصدر الالتزام بالواجب الأخلاقى يعتبر فى غاية الأهمية ، وذلك لأنه لا معنى للحديث عن مذهب جدير بهذا الاسم مثل « مذهب الواجب » بدون الحديث عن مصدر الالتزام به ، حيث أنه فى غيبة الالتزام ، فلن تكون هناك مسئولية ، وحيث لا التزام ولا مسئولية فلا معنى يبقى للحديث عن مذهب أخلاقى . ومن هنا كان تأكيد الفلاسفة الأخلاقية منذ ظهر الاشتغال بها قديما وحديثا ، على بيان مصدر الالتزام بالعمل الأخلاقى .

ولما كان الانسان هو المحور الذى تقوم الفلسفة الأخلاقية فقد كان تصور الأخلاقيين للالتزام يسير فى اتجاهين :

الاتجاه الأول : يرى أصحابه سلطة الالتزام فى مصادر خارجة عن الانسان تتمثلها فلسفة الأخلاق المسيحية فى العصور الوسطى فى الأمر الإلهى ، وتجاهر بأن الله هو الذى يحدد المفضيلة ، وبالأمر الإلهى يتميز الخير من الشر ، وبه يكون الالتزام ، نرى ذلك عند القديس أوغسطين ، وتوما الاكوينى وغيرهما . كما يراه بعد ذلك أنصار المدرسة الاجتماعية يتمثل فى سلطة المجتمع أو الجماعة ، ويمثل هذا الاتجاه أوجست كونت ، ودوركايم ، وليفى بريل ومن ذهب مذهبهم . كما يعد أنصار القول بالمذهب الغائى فى الأخلاق من أتباع هذا الاتجاه فيما يتصلق بسلطة الالتزام ، وذلك لأنهم قد رأوها فى أمر خارج عن الانسان يترتب على الفعل ، ويلزم به هو اللذة أو المنفعة أو المصلحة العامة .

أما الاتجاه الثانى فيرى أصحابه سلطة الالتزام فى مصادر داخلية تكمن فى ذات الانسان ، وقد ظهر أنصار هذا الاتجاه قديما منذ

ظهور الفلسفة الأخلاقية لدى اليونان ، حيث كان العقل عندهم هو الذى يحدد الغاية من الحياة ، كما كان هو الباعث الذى يحفز الانسان على أفعاله الارادية . ولما كان العقل عندهم هو الذى يميز الانسان عن غيره فمن ثم كان وجوب العزوف عن نداءات الشهوة والهوى ، والحرص على طاعة أوامر العقل . وقد رأينا ذلك عند سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية والابيقورية جميعاً^(١) . كما كان من أنصار هذا الاتجاه فى الفلسفات الحديثة المعاصرة أولئك الذين رأوا سلطة الالتزام كيما أسموه بالحاسة الخلقية أو الوجدان من أمثال هاتشبون وآدم سميث وجان جاك روسو وغيرهم ، أو رأوها فيما أسموه بالضمير كما هو الأمر عند « بتلر » أو فيما أطلق عليه العقل العملى « أو الإرادة الخيرة » التى تلزم بالفعل احتراماً للقانون الذى تضعه لنفسها بنفسها كما هو الأمر عند « كانط » .

فاذا كانت هذه خلاصة تصور الاتجاهات الأخلاقية لمصدر الالتزام الخلقى فأين منها يقع التصور الإسلامى للالتزام بالواجب الأخلاقى . وهذا ما سنحاول أن نبينه فى الصفحات التالية .

مصدر الالتزام فى الأخلاق الإسلامية :

أما مصدر الالتزام بالواجب الأخلاقى فى الإسلام فلم يقيم على الحدس أو الضمير أو العقل كما هو الشأن فى الفكر اليونانى قديماً ، وفى فلسفة العقليين والحدسيين حديثاً ، ولم يقيم كذلك على السمع أو الأمر الإلهى وحده ، كما هو شأن فلسفة الإلهيين الأخلاقية التى سادت الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى ، كما أنه لم يقيم اعتماداً على سلطان اللذة أو المنفعة كما هو الشأن عند أنصار الفلسفة التجريبية الحديثة . ولكننا نراه قد اعتقد على أكثر من عنصر من هذه العناصر ، التى رأيناها مصدراً للالتزام فى الفلسفة الأخلاقية ، مكونة ما نسيجا واحداً يكون مصدر الالتزام بالواجب الأخلاقى فى الإسلام — اعتمد على طبيعة

(١)، انظر . دكتور توفيق انطويل : الفلسفة الخالية ص ١٣٠ وما بعدها .

الواجب بذاته ، التي تتضمن مقتضيات كون الواجب واجبا بغض النظر عما يترتب عليه من نفع أو ثواب ، كما اعتمد على العقل والسمع ولكن لا كأداة الزام كما هو شأنها عند العقليين والملاهوتيين ؛ ولكن كأداة كشف ودلالة عن طبيعة ما هو واجب ، وأخيرا اعتمد على ما يعرف بالضمير كأداة دفع وحث للإنسان على عمل الواجب • وفيما يلي سنستعرض كلا من هذه العناصر على حده •

الواجب لذاته :

والمقصود هنا بالواجب لذاته ، هو الفعل أو السلوك الذي يجب لمقتضيات أو لمجموع من الصفات يتضمنها ذات الفعل أو السلوك فتجعل منه أمرا واجبا • وهو بذلك أمر مختلف عن اصطلاح « الواجب بذاته » في مقابل « الممكن » الذي ورد في البحوث الميتافيزيقية عند الفلاسفة المسلمين وكذلك عند المتكلمين ، وهم بصدد إقامة الأدلة على إثبات وجود الله ، وهو أمر لا يدخل في بحثنا للواجب الأخلاقي • • والواجب الأخلاقي على هذا النحو الذي نعنيه هو واجب لا يجب بالثواب أو العقاب ، ومن أجل ذلك كانت تفرقة المعتزلة عند القاضي عبد الجبار بين فكرة الواجب والايجاب ، وفكرة الواجب تعنى اشتغال الفعل على مجموعة من السمات أو الصفات التي تجعل منه بذاته واجبا ، كأن يكون قضاء لدين أو ردا لوديعة أو أن يكون مشتملا على مصلحة الى آخر هذه الأمور • أما فكرة الايجاب فتعنى ايجاب هذا الواجب ، وهو من قبل موجب هو الله سبحانه وتعالى ، وبناء على ايجابه الواجب يكون ثوابه للمعبد اذا أتى الواجب • ولا علاقة هنا بين الثواب وبين كون الواجب واجبا • ولو كان ذلك كذلك لارتبط الواجب بالثواب وجودا وغدا ، والواقع غير ذلك • فقد يأتي الموقن للواجب الذي هو موضوع للايجاب فينال الثواب ، وقد يأتيه الانسان غير الموقن أو الملحد لادراكه وجوب الواجب ولا ينال الثواب • كما أنه لا علاقة بين الواجب بهذا التصوير وبين ما يترتب عليه من منفعة • ولو كان ذلك كذلك أيضا لارتبط الواجب

بما يترتب عليه من منفعة ، بل ولازداد الوجوب بازدياد المنفعة ونقصانها ، والواقع غير ذلك . ولنأخذ مثلا بواجب قضاء الدين ، فقد يقتضى انسان دينارا ثم يفقده ولا يستفيد منه ، وقد يقتضى انسان آخر دينارا ، فينفقه ، وقد يقتضى ثالث دينارا ويستثمره فيكون سببا في ربح أو فـر أو منفعة أكثر . والواجب فى الحالات الثلاثة هو قضاء الدين بمعنى رد الدينار عند الثلاثة ، فى حين أن أولهم لم يستفد منه اطلاقا ، والآخر قضى به حاجته فاستفاد منه ، والثالث حقق به فائدة أكبر ، ولو كان هناك ارتباط بين الواجب وبين النفع أو الفائدة لزاد وجوبه عند الثالث وانعدم عند الأول . ولكن الأمر واحد عند ثلاثتهم من ناحية الوجوب .

وكذلك نجد أنه لا علاقة بين الواجب من حيث الأداء وبين اشباعه هوى آخر مثل ارتباطه بمدح أو حسن أحدىة مثلا ، ولو كان ذلك كذلك لما وجب واجب « قضاء الدين » أو « رد الموديعة » أو « شكر المنعم » أو أى واجب آخر من هذا القبيل على انسان لا يرغب فى الاعلان عن هذه الأمور ، وذلك لأنه أى اشباع للهوى يكمن فى اعلان المرء عن نفسه أنه مدين لآخر ، أو أنه واقع تحت انعام آخر ، أو فى أن يرد وديعة قد تكون ذات حظوة من نفسه (٢) . فالواجب الأخلاقى على هذا الأساس هو كل عمل يتعين على الانسان أن يؤديه مهما يكن فى ذلك الأداء من جهد ومشقة ، دون أن يرتقب ما يعيده عليه من منفعة أو يجرى من مضرة (٣) .

والواجب فى الأخلاق الاسلامية بهذا المعنى يقترب من « الخير »

بمعناه الواسع أولا وقبل كل شىء ، بحيث لا يدع لسلطان ثواب أو منفعة أن يكون له لسيادة عليه ، بل يدفعه اذا اقتضى الأمر ومن أجل الخير وحده أن يضحي بالثروة وباللذائذ وبالسعادة بل بالحياة ذاتها ، وأنه

(٢) انظر : القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١٤ « كتاب الاصلح »

ص ٣٠ — ٣١ .

(٣) أحمد امين : الأخلاق ص ٦٣ .

إذا لم يعرف أن يقرب هذا القريان فإنه يعبد الأصنام ، ولا يعبد الله الحق ، وأن هذه التوضيحات على ندرتها عند الذى يفهمها تكفى لكشف المقناع عن قانون الأخلاق فى أسنى بهائه (٤) .

ولعل كلمات الشاعر العربى الذى رأى الواجب فى أن يضمن لنفسه عزتها وكرامتها ويقيها الذلة والمهانة ، مهما كان الثمن ، قد عبرت عن نفس المعنى ، حينما قال :

لا تسقنى ماء انحية بذلة بل فاسقنى بالعز كأس الحنظل
ماء الحياة بذلة كجهنم وجهنم بالعز أطيب منزل

كما أننا إذا نظرنا الى طبيعة الجزاء فى الاسلام المتمثل فى الثواب والعقاب ، بالرغم من اثباتنا منذ قليل عدم تدخله فى تكوين ماهية الواجب فى فلسفة الأخلاق الاسلامية ، فإننا نجد يؤيد ويدعم هذه الفلسفة ، وذلك لأننا نجده بالرغم من ذكره لأنواع من الجزاءات الدنيوية ، الا أنه يجعل الجزاء الآخرى أكبر من الجزاء الدنيوى ، ومن ثم فإذا كان حديثنا عن الأخلاق الاسلامية فى الحياة الانسانية فى الدنيا ، فإن طالب الجزاء الأكبر لا بد وأن يمد بصره الى الحياة الأخرى فلا يقيم سلوكه على أى لون من ألوان الجزاء الدنيوى ، يقول تعالى : « لنبؤنهم فى الدنيا حسنة ولأجر الآخرة أكبر » (٥) ، ولم يفت الأمر عند هذا بل نجد القرآن الكريم قد ركز على تصوير قمة السلوك الانسانى فى العمل « لوجه الله » أو العمل « ابتغاء لرضا الله » بمعنى العمل دون مد البصر لما يترتب عليه من نتيجة أو نفع ممثل فى ثواب أو تجنب عقاب فى الدنيا أو فى الآخرة ، وفى هذا نجد من يقول بأن أنواع الجزاءات التى قررها القرآن للفضيلة والرديلة لا تحصى كثرة ولكن

(٤) انظر : مقدمة سانت هلمر لكتاب الأخلاق لأرسطو ، ترجمة احمد لطفى السيد ص ٢٥ — ٢٦ .

(٥) النحل : ٤١ .

المهدف الذى وضعه نصب عين العامل هدف واحد لا تعدد فيه ولا تردد هو وجه الله محضاً خالصاً • وهو تعبير روحى عن معنى أداء الواجب لذاته ، وهو معنى يتكرر فى القرآن فى أكثر من ألف موضع ، كلها تحت على الفضيلة لما لها من قيمة ذاتية بغض النظر عن كل آثارها ، على أن تلك الجزاءات الكريمة التى وعد الله بها المتقين ، انما وعد بها من كانت غايته من عمله هو وجه الله وحده ، فهو الذى « أتى الله بقلب سليم »^(٦) وهو الذى جاء « بقلب منيب »^(٧) وهو الذى كان عمله فى سبيل الله • وقد سئل النبى عليه الصلاة والسلام عن الجهاد بدافع الحمية أو لطلب الغنيمة ، أو بقصد حسن الذكر ، فأوماً الى أن شيئاً من ذلك ليس فى سبيل الله قائلاً : « من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله » أما ما وراء هذه النية من مطامح ومطامع فهو فى نظر الاسلام اما رجس وفسوق من عمل الشيطان كالرياء والسمة ونحوهما ، واما عبث وضرب من المباح لا قيمة له ولا ثواب ، ومن هذا الضرب الأخير أن يكون هدف العامل هو انجته وما فيها من نعيم • فلينظر ذل أمرىء أين يضع نفسه وأين يوجه قصده ؟ « ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات »^(٨) • وقديما تصور بعض الصوفية من الزهاد والعباد المسلمين ، المخلوق الاسلامى فى عبادة الله حبا لذاته دون نظر لثواب ولا عقاب ، تقول رابعة العدوية وهى تناجى ربها « الهى اذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم ، واذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فأحرمنيها ، وأما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى يا الهى من جمالك الأزل »^(٩) •

ولعله يتضح بهذا كيف أن الفكر الاسلامى قد ركز على بيان ذات

(٦) الشعراء ٨٩ •

(٧) ق : ٣٣ •

(٨) البقرة : ١٤٨ ، وانظر : دكتور محمد عبد الله دراز : دراسات اسلامية ، الكويت ١٩٧٣ م ص ١٢٣ •

(٩) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٧٨ •

الواجب بما فيها من سمات تجعل الفعل واجبا دون نظر الى ما يترتب عليه من آثار أو نتائج ، تتمثل فى ثواب أو منفعة أو اشباع هوى ، الأمر الذى يتميز به الواجب فى الأخلاق الاسلامية عن الواجب عند أصحاب الاتجاه انغائى فى الأخلاق ، وخاصة من عرفوا باسم النفعيين ، الذين يعتقدون بوجود الفعل بقدر ما يترتب عليه من لذة أو منفعة ، أو أنهم يجعلون من اللذة أو المنفعة الأساس الذى يحددون به الواجب . وسنضرب مثلا لبيان ذلك بمذهب اللذة عند « بنتام » ذلك الذى اتخذ « جون ستيوارت مل » من بعده أساسا لمذهبه فى المنفعة بعد ما أدخل عليه ما أدخل من التعديلات . وبنتام يجعل من اللذة والمنفعة المعيار للواجب الأخلاقى كما يحكى عنه هنتر ميد — أحد مؤرخى علم الأخلاق المحدثين — نقلا عما ذكره فى أحد كتبه . يقول المؤرخ الاخلاقى حاكيا قول بنتام : « لقد وضعت الطبيعة الانسانية تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم . . فهما يتحكمان فى كل ما نفعل ، وكل ما نقول ، وكل ما نفكر ، ولا يمكن أن يؤدى أى جهد نبذله للتحرر من الخضوع لهما الا الى اثبات هذا الخضوع وتأكيد . . ويعترف مبدأ المنفعة بهذا الخضوع ويفترضه أساسا لهذا المذهب الذى يهدف الى تكوين نسيج السعادة بأيدي العقل والقانون . أما المذاهب التى تحاول الشك فيه فهى انما تتعامل مع أصوات لا مع معان ، ومع الهوى لا مع العقل ، ومع الظلام لا مع النور » ثم ينتقل هنتر ميد بعد ذلك لبيان لنا مدى اعتداد بنتام بمبدأ المنفعة فيقول : « وينتقل بنتام الى تعريف مبدئه فى المنفعة بأن ذلك المبدأ الذى يتوقف فيه استحسان أى فعل أو استهجانته على ما يبدو لهذا الفعل من اتجاه الى زيادة أو نقص سعادة الطرف الذى يكون الفعل متعلقا بمصلحته » ويستطرد المؤلف ليقرر أن الأمر الذى كان يسعى اليه بنتام من وراء ذلك « هو أن يجعل من هذا المبدأ المعيار المعترف به للأخلاق والتشريع حتى يخضع المجتمع لحكمه بدلا من أن يخضع لحكم معيار تجريدى معين للواجب لا صلة له بسعادة الانسان . ذلك لأنه رأى أن أى مبدأ تجريدى غير نفعى ، انما هو أداة من أفضل

أدوات الطفانيان وأشدّها فاعلية ، فهو يفيد في اقناع الضحايا بأن طاعتهم للمستبدين بهم ايسر ضرورة فحسب ، بل هي واجبة بحق » (١٠) .

ولعله بهذا يكون قد اتضح الفرق بين التحديد الاسلامي للواجب وبين التحديد النفعي الذي يتخذ من مبدأ المنفعة أساسا للالزام بالواجب .

العقل والالزام بالواجب :

لقد كان الاهتمام بالعقل في الفلسفة الأخلاقية منذ القدم ، ولكن ما دوره بالنسبة للواجب الأخلاقي في الاسلام ، وهل ينحصر هذا الدور في مجرد الدلالة عليه ؟ وهل تعتبر الدلالة على الواجب أو التعريف به أمرا ملزما بعمل الواجب ؟ هذه تساؤلات نحاول أن نجيب عليها من خلال حديثنا عن علاقة العقل بالواجب الأخلاقي في الاسلام . فقديما ابرز سقراط دور العقل حينما ربط بين الفضيلة والعلم أو المعرفة وبين الرذيلة والجهل . معرفة أو جهل الانسان نفسه ، بمعنى أنه اذا ما تيسر للانسان معرفة نفسه تيسر له معرفة الخير فيأتيه مباشرة ، فهو لن يأتي الشر الا بسبب الجهل به . الا أن هذا الموقف « السقراطي » القائم على الربط بين الفضيلة والمعرفة ، والرذيلة والجهل ، وان كان قد أضاف تقدما مشكورا للفكر الأخلاقي ، ذلك التقدم الذي نقل الأخلاقية من كونها نسبية ، يختلف معيارها من فرد الى فرد ومن عصر الى عصر ، بل يختلف معيارها في الفرد نفسه اذا ما تغيرت الظروف التي تحيط به . . كما كان الشأن لدى السوفسطائية الا أن هذه الموضوعية التي تأكدت على يد سقراط وتلاميذه للمعرفة الأخلاقية ، لم تكن كافية لتصوير مصدر الالزام بها . وقد كانت هذه القضية — أي اقامة الالزام بالفضيلة على مجرد معرفتها — هي الهنة الوحيدة التي وجهها الأخلاقيون الى فلسفة سقراط وأفلاطون الأخلاقية » (١١) ذاهبين الى التساؤل بأنه هل يكفي

(١٠) هنتريد : الفلسفة وأنواعها — ترجمة دكتور مؤاد زكريا ،

دار نهضة مصر سنة ١٩٦٩ ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

(١١) مقدمة سانت هلي لكتاب الاخلاق لأرسطو — الترجمة العربية ص ٨٨

ان يكون الواجب الأخلاقي معروفا لدى المرء سواء عن طريق العقل أو النقل ليأتيه الانسان ويلتزم به ، أم أنه لابد من سلطة أخرى تقوم مقام الأمر الملزم باتيان هذا الواجب ؟ وبالنظر الى الواقع لا نستطيع أن نقرر كفاية معرفة الواجب لاتيانه على النحو الذى ذهب اليه سقراط عندما ربط بين الفضيلة ومجرد معرفتها ، وبين الرذيلة والجهل بها ، فكم من انسان لا يغيب عن علمه كنه الرذيلة وكنه الفضيلة ، وبالرغم من هذا يأتي الرذيلة ولا يأتي الفضيلة ، وهذا — وفيما نعتقد — يتم لا لشيء الا لغيب تلك السلطة الآمرة التى يمكن لها أن تغلب فى الانسان جانب الواجب أو الفضيلة على جانب الرذيلة ، ومن ثم تلزمه بالأول وتنتهي عن الآخر ، ويعبر أحد فلاسفة الأخلاق عن هذا المعنى بقوله : انه اذا قيل أن القيمة المطلقة للخير التى تمثل جماله الداخلى ، أو تمثل انفاقه مع الطبيعة البشرية يكفى لكونه ملزماً . فالرد على ذلك هو أنه بدون شك قد برهن العقل على أنه من الخير ، ومن الجميل ، ومن الموافق لنا أن نحرص على النظام وأن نتجه نحو كمال طبيعتنا ، ولكن دون أن نرى فى ذلك تعبيرا عن ارادة متميزة عن ذاتنا تأمرنا بأن نحافظ على النظام وأن نعمل الخير ، فربما تبقى الأخلاق بهذا عنوانا للمثال ، للنصيحة ، للموافقة السامية ، ولكنها تفقد سمتها التى تميزها بأن تكون ملزمة ، وتوقفها عن أن تكون قانونا أو واجبا ^(١٢) ثم يواصل قوله بعد ذلك مبينا وظيفة العقل ، وأنه ليس مصدر الالتزام بالأخلاق ، فيذهب الى أنه اذا قيل ان سيطرة العقل قصوى ومطلقة تفرض علينا مبادئ لا نستطيع دحضها فلماذا تكون عاجزة عن أن تفرض علينا القانون الذى لا يمكن خرقه ؟ ويجب على ذلك بأن العقل بوصفه قوة للمعرفة يمكنه أن يفرض ضرورة التفكير بمعنى التبيان والايضاح ، ولكنه لا يمكن أن يفرض ضرورة العمل بمعنى الالتزام ، حقيقة ان العقل بذاته لا يأمر بل يحكم — هو يتصور العلاقات ، ومن مم يمكنه أن ينصح .. أن يحض ، أن يقول مثلا :

Le. p. Ch . Lehr. S. J. ; Cours de Philosophie Vol. II p. 55. (١٢)

لا تكذب على النحو الذى ذهب اليه كانط ، وانما يقف عند الكشف عن وجه وجوب الواجب واستحسانه » (١٣) .

وهكذا كان الأمر بالنسبة للعقل فى الفكر الأخلاقى فى الاسلام ، فهو يرفض كون العقل مصدرا أساسيا للالزام بالواجب ، بالمعنى الذى أشرنا اليه ، لا بمعنى الرفض أو الانكار للعقل كأداة من أدوات المعرفة التى تميز الانسان عن الحيوان ، وكنعمة عظمى أنعم الله بها عليه ، . . من أجل هذا وفى هذه الحدود لم ينظر للعقل كملزم بالواجب ، بل هو بمثابة المكتشف له فقط ، وليس هو الذى جعل من الواجب واجبا ، وبعبارة أخرى ، دور العقل فى هذه الحالة ، هو دور فاعل الدلالة ، و « فاعل الدلالة لا يجب أن يكون جاعلا المدلول على ما دلت عليه . يبين ذلك أن فعل زيد يدل على أنه قادر ، فعل الدلالة ولم يجعل نفسه قادرا . فكيف يجب أن يكون الناصب الأدلة على وجوب الشيء جاعلا له واجبا » (١٤) . ولم يفعل العقل شيئا من ناحية الواجب الا أنه قد نصب الدلالة عليه واكتشفه . ويؤيد ذلك الدكتور محمد عبد الله دراز فيما ذهب اليه فى بحثه عن الأخلاق فى القرآن عندما يقول متسائلا : « على أى أساس ترتكز شريعة الواجب القرآنى (الأخلاقى) ؟ ومن أى معين تستقى سلطانها ؟ ولسوف يجيبك (أى القرآن) بأن التمييز بين الخير والشر هو المهام داخلى مركز فى النفس الانسانية ، قبل أن يكون شرعة سماوية ، وبأن الفضيلة — فى نهاية المطاف — انما تتخذ مرقاتها من طبيعتها الخاصة ومن قيمتها الذاتية . وبأن العقل والوحى — على هذا — ليسا سوى ضوء هادى مزدوج لموضوع واحد ، وترجمة مزدوجة لواقع واحد أصيل ، تمتد جذوره فى أعماق الأشياء » (١٥) . الا أننا وان اتفقنا مع الدكتور دراز فى تحديده دور العقل والوحى فى الهداية الى معرفة الفضيلة أو الكشف عنها الا أننا نختلف

(١٣) المصدر السابق (نفس الموضع) .

(١٤) القاضى عبد الجبار : المعنى ج ١٢ . « النظر والمعارف »

ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .

(١٥) الدكتور محمد عبد الله دراز : دستور الاخلاق فى القرآن ص ١٦ .

معه فى تحديده الالتزام مرتبطا بطبيعة الفضيلة أو ذاتها ، وذلك لاعتقادنا فى تصوير الاسلام لامر ثالث يكمل به عملية الالتزام بعمل الفضيلة أو الواجب بعد معرفته •• ذلك هو الضمير الذى سنتناوله بشيء من التفصيل بعد قليل •

السمع والالتزام بالواجب :

وإذا علمنا أن المقصود بالسمع هنا مجموع التعاليم الدينية التى تصل الى الانسان عن طريق الكتاب والسنة ، وهما المصدران الرئيسيان للعقيدة والفكر الاسلاميين ، عرفنا مدى أهمية ما يطلق على السمع فى الفكر الاسلامى • وإذا انتقلنا الى مجال الأخلاق الاسلامية نتساءل : هل السمع بما له من أهمية فى الاسلام يمثل مصدر الالتزام بالواجب الأخلاقى ، بمعنى أننا نستقى منه الأمر بعمل هذا والنهى عن عمل ذاك فى اطار الواجبات الأخلاقية ؟ وفى الاجابة على هذا التساؤل نجد منذ البداية أن ذلك اذا صح على مستوى العامة من الناس ، وكان ذلك باسم الدين من خلال انواع الارشادات الدينية على نحو القول بأن الله يأمركم بكذا وينهاكم عن كذا ، فان ذلك لا يصح على مستوى الفلسفة الأخلاقية الاسلامية ، وذلك لأنه بالنظر فى السمع ذاته بما فيه من نصوص نجده يركز عندما يخاطب الانسان على تبيان موطن الخير وموطن الشر ، وعلى الانسان أن يختار بين الأمرين وهذه هى طبيعة الواجب لأخلاقي وماهيته التى أقرتها الأخلاق الاسلامية ، ومن ثم كان دور السمع ، كما هو دور العقل من قبل ، قائما على الدلالة أو الكشف عن الواجب ومقتضيات وجوبه ، يقول القاضى عبد الجبار « ان الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف حده ، لأن أكثر ما غييهما أنهما طريقتان للعلم بوجوبه ، فاختلافهما لا يؤثر فيه وفى معناه • ولذلك قلنا ان اضافة وجوب الواجب الى العقل لا تغير معناه ، لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى فى العقل ، أو الدال على وجوبه معلوم بالعقل ، وذلك لا يوجب مخالفة الواجب العملى لما علم بالسمع وجوبه » (١٦) وبهذا

(١٦) انقاضى عبد الجبار : المعنى ج ٦ « التعديل والتجويز » ص ٤٧ ،

تتضح قيمة الأخلاق الإسلامية التي تتميز بها عن الفلسفة الأخلاقية لرجال الملاهوت دن غير المسلمين ، فالناظر في أسلوب الدعوة الأخلاقية في الإسلام يرى أنها منزهة عن ذلك الطابع التعبدى التحكمى الذى زعموه في الأخلاق الدينية وأنها على العكس من ذلك تعتمد دائما على الحكم المعقولة المقبولة ، فمخاطبة الادراك السليم والوجدان النبيل ، بالأسباب المقنعة التي تبرر أمرها بما تأمر به ، ونهيها عما تنهى عنه ، لتؤكد اعتداد الأخلاق الإسلامية بالعقل فى الكشف عن مواطن الخير فى الواجبات الأخلاقية . يبدو ذلك واضحا فى الأوامر الالهية التي تحمل تبرير نفسها بنفسها . بوضع يد المأمور أو المكلف على ما فى الأمر الالهى من خير ، يتأكد ذلك فى القرآن الكريم على سبيل التفصيل مرة ، وعلى سبيل الاجمال مرة أخرى ، يقول تعالى فى شيء من التفصيل : « ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى أجله ، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا » (١٧) ، « وأقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » (١٨) ، كما يقول تعالى مجملا الأمر : « فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم » (١٩) بل نجد الأمر الالهى يأتى أحيانا ، يحمل بين طياته التأكيد على عدم التفتت ، والبعد بالمكلفين عن الاعتقاد فى أنه واجب التنفيذ لأنه صادر عن اله ذى سلطان قاهر ، وتأكيد صدوره عن اله واسع العلم والمعرفة يدفع بالبشرية الى ما فيه صالحها . وانظر فى هذا قوله تعالى : « كتب عليكم القتال وهو كره لكم . . والله يعلم وأنتم لا تعلمون » (٢٠) .

واذا كنا نستطيع أن نخلص من هذا الى اعتبار السمع والعقل أداة أو دلالة للموقوف على الواجب فقط ، أو للكشف عنه ، الا أننا نود

(١٧) البقرة : ٢٨٢ .

(١٨) العنكبوت : ١٥ .

(١٩) الجمعة : ٩ .

(٢٠) البقرة : ٢١٦ . وانظر : دكتور محمد عبد الله دراز : دراسات اسلامية ص ١١٣ — ١١٤ .

أن نشير هنا الى أن الفكر الاسلامي أيضا قد فرق بين قيمة كل منهما ، فمن الثابت أنه اذا كان العقل الانساني معرضا للخطا أو القصور ، أو للتأثير عليه من بقية قوى الانسان الأمر الذي قد يحول بينه وبين اكتشاف ما هو واجب ، فان السمع بوصفه صادرا عن الله تعالى ، الحكيم ، العالم ، سبحانه وتعالى ، لا يصيبه القصور الذي يصيب العقل الانساني ، في الخسف عن الواجب أو الدلالة عليه ، الأمر الذي يبدو فيما يقوم به السمع من تعديل لمسار العقل عندما يخطيء نتيجة لقصوره عن اكتشاف وجه الحق ، ويعبر صاحب المغنى عن هذا بقوله : « وجملة ما يؤثر السمع في الكشف عن حال الأفعال أنه على ضرب ، منه ما يجب بالسمع وكان مثله في العقل قبيحا ، كنحو الصلاة وغيرها ، ومنه مرغب فيه كان مثله في العقل قبيحا خنواهل النسلوات ، ومنه واجب كان في العقل مثله حسنا كالزكوات والكفارات ، ومنه قبيح كان مثله في العقل مباحا ، كالزنا والأكل في أيام الصوم ، ومنه قبيح كان في العقل مرعبا فيه كاطعام المساكين في أيام الصيام ، ومنه مباح كان مثله في العقل محظورا كذبج البهائم . وانما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه أو حسنه ، لأننا لو علمنا بالعقل أن لنا في الصلاة نفعا عظيما ، وأنها تؤدي بنا الى أن نختار فعل الواجب ونستحق بها الثواب ، لعلمنا وجوبها عقلا . ولو علمنا أن الزنا يؤدي الى فساد لعلمنا قبحه عقلا . ولذلك نقول : ان السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه ، وانما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل » (٢١) . وتحت اصطلاح السمع تدخل الشرعيات والأوامر الالهية « ومتى قلنا في الواجب أنه تعالى أوجبه فالمراد بذلك أنه عرف ايجابه ووجه وجوبه ، أو دل على ذلك من حاله . لأنه لا يصح أن يوجبه الا على هذا الوجه ، من حيث ثبت أن الواجب لم يكن واجبا لعله ، فيقال : انه تعالى يوجب الواجب بأن يفعله ، لأن ذلك كان يخرج الواجب من أن يقع من أحد باختياره الى أن يقع لأجل العلة الموجبة له ،

(٢١) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ٦ « التعديل التجوير » ص ٦٤ .

وفى هذا ابطال كونه واجبا * فاذا صح ذلك لم يكن واجبا بنفس الأمر (٢٢) . الا أنه رغم الإشارة الى قصور العقل البشرى فى ادراكه لحقنه وحقيقة الواجب فان السمع لا يعدو أن يكون حامل مشعل ينير الطريق أمام العقل ليجعله يتقاضى ما به من قصور ، فيوقفه على ماهية الفعل الواجب وكوامن ذاته التى تجعل منه شيئا حسنا ، فان الله تعالى ، حقيقة ، قد فصل الأدلة على معرفة الواجب « فربما دل على وجوبه جهة مجرد العقل ، وربما عرف وجوبه بالعادات أو عند ورود الأخبار ، وربما عرف وجوبه بالسمع * وفى جميع هذه الوجوه لابد من أن يكون فعله وجوبه فى جميعه متقاررا معروفا بالعقل ، أما على جملة وأما على تفصيل ، ويكون مدخل السمع فى ذلك الحاق السمعيات بالجملة العقلية » (٢٣) .

واذا كان الفكر الأخلاقى فى الاسلام — كما أثبتنا من قبل — قد أكد أن كلا من الجزاء أو العقل أو السمع لا يمثل مصدرا أساسيا للالزام بالواجب الأخلاقى فى الاسلام ، الا أنه كما اتضح لنا يقيم هذا الموقف انطلاقا من التأكيد على موضوعية الخير الأخلاقى — وهنا يأتى التساؤل : هل هذه الموضوعية تعنى أنها مصدر الالزام بالواجب الأخلاقى ، وبذلك يكون عرضة لنفس النقد الذى وجه من قبل الى سقراط عندما ربط بين التحلى بالفضيلة وبين معرفة الخير موضوع الفضيلة ، بحيث اشتهر عنه التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، وبين الرذيلة والجهل * وكان هذا النقد تأسيسا على عدم كفاية الوقوف على معرفة ما هو خير للالتزام به * أم أن الفكر الاسلامى قد أوجد له مخرجا من هذا ، وحدد مصدرا آخر للالزام بالواجب الأخلاقى ؟ والملاحظ أنه عندما أشار الى موضوعية الخير الأخلاقى ، فإنه لم يدع بتركيزه على هذه الموضوعية أنها تحمل مصدر الالزام ، بل تشير النصوص القرآنية ،

(٢٢) اتقاضى عبد الجبار المغنى ج ١٢ « النظر والمعارف »

ص ٣٥٠ — ٣٥١ .

(٢٣) المصدر السابق ص ٣٥١ .

وما يستند إليها من التراث الإسلامى الى أن الانسان يمتلك قوة مستنيرة — غير العقل — تقوم بعملية الالتزام بالواجب ، بموجب القانون الأخلاقى فى الإسلام ، تلك القوة هى ما يسمى بالضمير الأخلاقى فما هى ؟

الضمير فى الفكر الأخلاقى :

قد شغلت فكرة الضمير العديد من الباحثين فى مجالات متعددة ، من بين هذه المجالات المجال الأخلاقى . وبالرغم من الغموض الذى أحاط بفكرة الضمير الأخلاقى ، حاول الباحثون فى الأخلاق تحديده كأساس لا غنى عنه فى علم الأخلاق ، ان تصريحاً أو تلميحاً ، خالصاً أو مختلطاً بغيره من المفاهيم . وقد حاول الباحثون العودة بالضمير . . الى نشأة علم الأخلاق ، فصوروه لدى سقراط مختلطاً بصوت الاله تارة ، ومختلطاً بصوت العقل تارة أخرى . . وسقراط لم يقل صراحة بما نسميه الضمير ، ولكنهم يستنتقونه فيقولون : ماذا يعنى سقراط بصوت الاله ، الا ما نسميه اليوم بالضمير ، وذلك من خلال تأملهم لاعتراف سقراط ، بأنه لم يكن يتخذ فى أمور حياته رأياً حاسماً قاطعاً الا بعد الرجوع الى نفسه والاصغاء الى هذا الصوت الداخلى صوت الاله فى نفسه ، هو هذا الدخول الذى جعله يستمر فى مناقشة شبان أثينا ويحثهم بعمله على مراجعة أنفسهم : يمضى فى ذلك ليله ونهاره ، لا يستريح ولا يريح ، يبقى متيقظاً ويوقظ الآخرين معه ، وهذا هو الصوت الذى المهمة الاجابة على متهميه فى محكمة أثينا ، جعله يواجههم بشجاعة لا تضعف أمام الظلم ، ولا يخشى وعيدا . وهو الذى دعاه أخيراً الى رفض عرض « كريتون » عليه بالهرب ، وأعدده الى استقبال الموت ، باسماء مطمئناً » (٢٤) .

واستمر الحال بشأن الضمير على ما هو عليه عند خلفاء سقراط من أفلاطون وأرسطو الى الرواقية من بعدهما ، الا أن البحث فيه لم

(٢٤) دكتور نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ص ٣٥ .

يستقيم بسبب عدم امكانية تنقيته مما يسمى بصوت الاله أو صوت العقل ، الأمر الذى جاء به مختلطا بهذا أو ذاك ، مما أدى الى التحول والانحراف فى تصوير الضمير عن معناه المقصود فى الأخلاق ، وسقط ، مسئول الى حد ما عن هذا التحول وعن هذا الانحراف ، وأنه لم يكن واضحا كل اوضوح فى دعوته ، فهو قد جمع فى الضمير بين القوة الآمرة الناهية ، وبين روح المناقشة والجدل ، وبين الأمر الأخلاقى والعقل النظرى » (٢٥) .

وإذا كان البحث فى الضمير قد عرف طريقه الى الدراسات الأخلاقية بعد ذلك كأمر مستقل ، واصطلاح يحمل نفس المعنى ، فان ذلك لم يتم الا فى وقت متأخر ، فكلمة Conscience التى عرفتھا اللغة اللاتينية ، لم تتضمن المعنى المقصود بالضمير الأخلاقى ، كعلامة تمييز بين الخير والشر الا فى سنة ١٢٢٥ م^(٢٦) وظل هذا المعنى غريبا عن اللغة العربية حتى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، حين بدىء فى ترجمة كلمة Conscience الأجنبية الى كلمة « ضمير » فى العربية ، وحتى هذه الترجمة العربية كانت مثار غموض لاستخدامها تعبيراً عن الضمير الخلقى والنفسى معا (٢٧) .

أما عن المعنى المقصود بكلمة ضمير ، فقد تردد أيضا عند الباحثين باختلاف نظرهم واتجاهاتهم فـ « لالاند » مثلا يعرفه بأنه : « خاصية العقل فى اصدار أحكام معيارية تلقائية ومباشرة على القيمة الأخلاقية » متمثلا فى شكل صوت يأمر وينهى بالنسبة للأفعال المقبلة ، أو فى مشاعر السرور (الرضا) أو الألم (التأنيب) بالنسبة للأمور الماضية . كما يعرفه البعض الآخر بأنه « معرفة الخير والشر » ، يرفض البعض

(٢٥) المصدر السابق ص ٣٨ .

(٢٦) الدكتور ابراهيم بيومى مذكور : فى الأخلاق والاجتماع ص ٧ — ٨ .

(٢٧) انظر نى هذا :

(a) Gabriel Madiniar; Conscience La Morale, p. 7 - 9 , P. U. F. Paris 1963.

(b) Saint Thomas d'Aquin; Somma theologique 1 a au - 19 Qrt 5.

الثالث كون الضمير قاصرا على مجرد المعرفة ، ويفضاون تحديده بأنه « ملكة الاقرار والاستهجان » أو ملكة تذوق الخير والشر ، واعلان القبول للخير ، والنفور من الشر ، كما يوحد فولكييه . Foulquie بين الضمير وخاصة العقل ، مستشهدا بقول القديس توما الاكوينى : ان « الضمير هو — على نحو ما — الحكم الصادر من العقل » (*) .

والملاحظ فى هذه التحديدات التى أوردها الباحثون للضمير ، أنها كلها تحديدات تؤكد علاقة الضمير بالخير والشر ، موضوع المعرفة الأخلاقية ، سواء كانت هذه العلاقة علاقه تعريف بالخير والشر ، أو علاقة حكم قائم على الاقرار أو الاستهجان ، والقبول أو الرفض ، الأمر الذى لا نرى معه تحديدا واضحا لوظيفة الضمير الأخلاقية . الأمر الذى يجعلنا بالتالى نتساءل عن طبيعة تخوين الضمير الأخلاقى .

الضمير الأخلاقى بين العقليين والتجريبيين :

إذا كان الاختلاف حول تعريف الضمير بين مؤرخى علم الأخلاق أمرا غير محدد ، فقد تحددت معالم هذا الاختلاف فيما بينهم حول تكوين الضمير ، وخاصة فيما بين مجموعتى العقليين والتجريبيين ، فقد اختلف الباحثون فى الأخلاق حول مسألة الضمير : هل هو كسبى أم فطرى (٢٨) ، وتفرقوا فى ذلك شيئا وأحزابا ، فمن القائلين أنه كسبى أصحاب الاتجاه الواقعى فى فلسفة الأخلاق محدثين ومعاصرين ، وهم من يسمون بأصحاب النزعة التجريبية فى الأخلاق ، تلك النزعة التى نشأت فى القرن السابع عشر ، وتطورت حتى بلغت أوجها فى مذهب المنفعة العامة والنفعية التطورية عند الانجليز ، ثم فى فلسفة الوضعيين من الفرنسيين بوجه خاص ، وقد اتصلت جهود أهلها طوال القرن العشرين فى الفلسفة العملية البراجماتية عند الأمريكين ، وكان أخص ما يميزها أرجاع « الأخلاقية » أو « الضمير » الى التجربة

(ج) دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٥٨ — ٥٩ .

(٢٨) دكتور محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام ص ١٤٤ .

وتعليقها على نتائج الأفعال وآثارها ، ورد الخيرية والبشرية الى وجدان المآذة والألم ، أو المنفعة والضرر ، والقول بذاتية الأحكام الأخلاقية ، ونسبية القيم وتغيرها بتغير الزمان والمكان^(٢٩) كما يدخل أيضا في هذا الاتجاه التجريبي فيما يتعلق بتكوين الضمير المدرسة النفسية والمدرسة الاجتماعية •

فعلماء النفس العام مثلا يرجعون تكوين الضمير الى قوانين نفسية وببيولوجية على أساس أن الانسان في الأصل يعمل وفقا للملذة ، ولكنه بذكائه سرعان ما تبين له أن ليس من مصلحته انتهاب اللذات أيا كانت ، فرب ملذة عاجلة تقضى على الاستمتاع بلذات أخر أجلة ، وشيئا فشيئا حدث نقل للقيمة ، وانفصلت الملذة عن الفعل الجالب لها ، وأصبح هذا الفعل ذا قيمة في ذاته ؛ وثبتت العادة هذا الموضع في الفرد ورسخته الوراثية في النوع ، حتى وجدت لبعض الأفعال صفة الالتزام التي تفرض نفسها على الشعور • ووفقا لهذه النزعة يتكون الضمير بفضل تداعي المعاني والعادة والوراثة •

أما أنصار التحليل النفسي عند « فرويد » وأتباعه ، فيزعمون أن الضمير هو حاصل الضغوط الأبوية على الطفل ، وهي ضغوط تتألف من أوامر ونواه وتحريمات ، منها يتكون ما سماه « فرويد » بالأنا الفوقاني ، وتكوين الأنا الفوقاني « أو الأعلى » يسبق تاريخيا تكوين الضمير الأخلاقي • فذا الأخير لا يبدأ في التكوين الا ابتداء من سن الثامنة عشرة ، ويستمر تكوينه لنوال عهد المراهقة ، مارا بكثير من التغيرات والاكْتساب النهائي للاستقلال الذاتي الأخلاقي يتم عادة — وكقاعدة عامة — مع نهاية المراهقة ، أعنى مع اكتساب النضوج العقلي • ومن هذه الناحية يؤخذ بالانحلال النهائي للأنا الفوقاني نظريا على الأقل ، إذ أن الأنا الفوقاني لا يزول نهائيا أبدا^(٣٠) •

(٢٩) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ١٨٨ •

(٣٠) Ch . Odier ; Le deux sources Consciente et incon-

sciente de la vie morale p. 100.

أما الاجتماعيون فيذهبون في تكوين الضمير الى أنه يتكون نتيجة لمجموعة من الضغوط الاجتماعية التي تسلط على الفرد اعتبارا من نظام التربية في الأسرة والمدرسة فضلا عن سلطان المؤسسات والنظم الاجتماعية الأخرى ، بالإضافة الى سلطان العرف والتقاليد ، وضغوط البيئة الثقافية والحضارية ، كل هذه في نظر علماء الاجتماع أمور تتضافر على تكوين ضمير الفرد . ومن الضمائر الفردية عندهم يتكون الضمير الجمعي . يقول دوركايم — امام المدرسة الاجتماعية : « حين يتكلم الضمير فالمجتمع كله يتكلم فينا »^(٣١) « الضمير الجماعي هو الذي يفكر ويشعر ويريد ، وان كان لا يستطيع أن يريد أو يشعر أو يميل الا بواسطة الضمائر الفردية »^(٣٢) .

أما أنصار الضمير الأخلاقي فلا ترصيههم صورة الضمير التي انتهى اليها علماء النفس ، ولا تلك التي انتهى اليها علماء الاجتماع ، لأن كلا منهما فيما رأوا يعتبره صورة للقهر ، سواء نتجت هذه الصورة عما يتكون لدينا من عادات أو ما يترتب على قوانين تداعي المعاني كما هو عند علماء النفس ، أو نتجت عن سلسلة الضغوط الاجتماعية أو القدوات التي يقدمها المجتمع من خلال نظام التربية والثقافة ، وألوان الحضارة السائدة فيه ، كما يرى علماء الاجتماع . وذلك لأن كلتا صورتين تقنقر الى الجانب الذاتى النابع من ذات الانسان ، والذي على أساسه يلتزم الانسان بهذا أو ذاك من الأفعال . فعلى حد تعبير « جبرييل مادييني » : أن الفرد مهما يكن طيعا لأوامر الجماعة فإنه « ينبغي عليه أن يصادق عليها باطنيا ، اذا شاء أن يفعل بوصفه كائنا أخلاقيا ، وألا يكون مجرد صمولة في ماكينة وانخراطنا في المجموع الاجتماعي يجب على الأقل أن يكون عن موافقة منا ومن ثم فان مجموع الضغوط الاجتماعية ، طبقا لهذا الاتجاه ، فهي أن بدت مقدسة فهي

Emilg Durkheim ; L' education morale, p. 102, (٣١).
alcan paris, 1925.

Emile Durkheim ; Sociologie et Philosophie, p. 36 (٣٢)
وانظر دكتور عبد الرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ص ٦٠ — ٦٢ .

كذلك عند الأطفال أو البدائيين ، ولا ينبغي أن تكون كذلك عند الرجال العقلاء الا بوصفها مستمدة من القيم العقلية^(٣٣) .

ومن التجريبيين أيضا يوجد اتجاه أو مدرسة لها رأى فى تكوين الضمير ، تلك هى مدرسة الترابطين ، أو من يعرفون بأصحاب المنفعة ، و خلاصة رأيهم فى نشأة الضمير ، أنه ينشأ فى الانسان نتيجة لربطه بين بعض الأفعال وبين ما ينشأ عنها من عقاب أو ألم ، وثواب أو لذة ، تلك التى يحددها القانون أو المعرف ، ومع الزمن يتلاشى ذلك الربط ليحل محله احترام أو تقدير أو شعور بالرضا نحو تلك القوانين أو الأعراف التى تحمى مصلحة الآخرين ، أو تعاقب على الاساءة اليهم ، ومع تنمية وتقدير هذه المشاعر الطيبة فى الانسان نحو ما فيه مصلحة الآخرين يجد الانسان نفسه مدفوعا بذاته نحو احترام هذه المصالح ومراعاتها بقوة تبدو مستقلة عن الاحساس بما يترتب على ذلك من لذة أو ألم وثواب أو عقاب ، تلك هى قوة الضمير . ذلك الذى يبدو مستقلا يسند نفسه^(٣٤) . وقد يعترض على هذا بالقول : من أين جاء لما أسموه بالضمير هذا الاستقلال عن كل لذة أو ألم ؟ ومن أجل الاجابة على ذلك يقول جماعة التطوريين وعلى رأسهم « هوبرت سبنسر » ، بأن ذلك الاستقلال للضمير قد تم من خلال الحياة البشرية وتطورها عبر الأجيال وما تحمله من مراحل للتكيف التى تمثل فى نفس الوقت مراحل التقدم الأخلاقى ، ذلك أنه بفضل الزام المجتمع للانسان بقواعد تسهم فى تحقيق ذلك التكيف ، وشعور الانسان شيئا فشيئا أن سلوكه الأخلاقى هذا والمفروض عليه من المجتمع هو السلوك الطبيعى ، ينشأ عنده الالتزام بهذا السلوك . هذا

Ch. Gabriel Madinier, La Conscience Morale, p. 14 (٣٣)
- 202 paris, P. U. F., 1963 .

Ch . a) Alexander Bain ; Les emotions et lq volonte (٣٤)
tr; Fr. p, 452 - 454. paris, Aloqn, 1885.

(ب) دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٦٩ .

الالتزام وما يكمن خلفه من قوة تدعمه ، مستقلة عن قوانين المجتمع واعرافه ، هو ما يسمى بالضمير الأخلاقي كما يتصوره أصحاب النزعة التطورية .

وفى مقابل وجهة نظر أصحاب الاتجاه التجريبي توجد وجهة نظر أصحاب النزعة العقلية التي يذهبون فيها الى القول بفطرية الضمير الأخلاقي ، وقد كان من أبرز أنصار هذه النزعة الفيلسوف الأخلاقي بشار Bishop Butler الذي حمل مذهبه في الأخلاق اسم الضمير ، وانتهى الى تصوير الضمير على أنه قوة عليا مفروسة في طبائع البشر ، وهو يمثل لدى الناس جميعا القوة الملزمة لهم بسلوك الطريق السوي الذي ينبغي أن يسلكوه ، وضرورة سلوكه دون غيره . والضمير عنده يقوم بوظيفتين ، الأولى تتمثل في القدرة على التروى والتبصر ، مما يمكنه من ادراك أى الأفعال الانسانية خير وأيها شر . أو أيها صواب وأيها خطأ ، وكذلك التمييز بين ما هو نافع منها وما هو ضار ، مكتشفا ما وراء كل فعل منها من ظروف وملابسات ، وما يرتبط بها من جزاء واستحقاق ، وعلى هذه الوظيفة تقترب الوظيفة الثانية للضمير ، والتي تتمثل في الميل بالانسان والاغراء له بفعل الخير ، والبعد به والتنفير له من فعل الشر ، مع تصوير ما يرتبط بفعل الخير من راحة وطمأنينه ، وما يرتبط بفعل الشر من قلق وضيق ، هذا كله مع كفالة الحرية للانسان فيما يأتي أو يتجنب من أفعال وما يقع عليه بسبب ذلك من تبعية أو مسئولية أخلاقية^(٣٥) .

وفى نفس الاتجاه يسير بعد ذلك الفيلسوف الألماني «كانط» فى تصويره لقوة الالتزام بالواجب ، وان لم يطلق عليها «الضمير»

(٣٥) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٣٤٩ أخذنا عن :
Joad ; Guide to the Philosophy of Morals and
Politics p. 180 - 201 and Ch ; Austin Duncan - Janes:Butler's
Moral Philosophy , Especially Chs. 2 , 3 , 4 .

بل استبدالها بما أسماه « بالارادة الخيرة » أو « العقل العملى » ، ويهمننا هنا أن نبرز تركيز كانط على رفضه لكل ما هو تجريبيى فى تكوين هذه القوة الملزمة ، وتأكيده مصدرها الفطره فى الانسان ، أو ما يسميه بـ « القبلى Apriori » فهو يرى « أن أسوأ خدمة يمكن أن تسدى الى الأخلاق ، هى أن نريد استخلاصها من القدوات ، لأن كل قدوة يشار على بها ، يجب أن يحكم عليها مقدما وفقا لمبادئ الأخلاقية حتى يعرف هل تصلح أن تكون قدوة أصيلة ، أى نموذجا يحتذى ، لكنها لا يمكنها بنفسها أن تزودنا بفكرة الأخلاقية ، وحتى نموذج القديس الذى يتحدث عنه « الأنجيل » يجب أن يقارن أولا بمثلنا الاعلى عن الكمال الأخلاقى قبل أن نقر بأنه قديس ، ولهذا يقول هو عن نفسه « لماذا تسميني خيرا أنا (الذى تراه) ، لا خير (لا نموذج للخير) الا الله وحده (الذى لا تراه) ولكن من أين اكتسبنا تصورنا الله على أنه الخير الأسمى ؟ فقط من الفكرة التى يرسمها العقل قبليا Apriori للكمال الأخلاقى والتى يربطها ربطا لا انفصام له بتصور الارادة الحرة . وفى أمور الأخلاق لا محل أبدا للاقتداء ، والقدوات لا تنفذ الا فى التشجيع ، أى أنها تزيل المشك عن امكان تنفيذ ما يأمر به القانون ، وتخرج تحت المعيار intuition ما تعبر عنه القاعدة العملية بطريقة أعم ، لكنها لا تستطيع أبدا أن تعطى الحق فى اطراح أصلها الحقيقى القائم فى العقل ، وفى السير وفقا لها » (٣٦) .

ويضيف الدكتور عبد الرحمن بدوى معلقا على قول « كانط » بأنه يعنى « أن قيمة القدوة (أو المثل أو النموذج) لا تعرف الا بفكرة الكمال الأخلاقى . فلا بد أن تكون لدينا — مسبقا — فكرة الكمال الأخلاقى ، وتبعاً لها نحكم هل هذه القدوة المقترحة تتفق واياه والى أى مدى . . ان القانون الأخلاقى قانون قبلى ، أى سابق على التجربة ، موجود فى طبيعة العقل ، وصالح لكل الكائنات العاقلة ، ولا يمكن أن يستمد من

Kant ; Grundlegung der Metaphysiker Sitten , 2. (٣٦)
Section ; tr. Fr. par Dellbos P. 115-116 Paris, Delagrave, 1974.

التجربة ، بل هو سابق منطقيا عليها وعال عليها • ولا يعنى هذا أن القدوة غير مفيدة ، كلا ، إنها مفيدة فى ايضاح القانون وفى اثبات أن القانون الأخلاقى قابل للتطبيق ، وتشجع على السير على هذا القانون الأخلاقى • ولهذا يمكن أن يقال : ان الضمير عند « كانط » هو العقل العملى الذى يضع قانونا قويا للأخلاق (٣٧) •

الضمير الأخلاقى فى الفكر الإسلامى :

لم توجد لفظة الضمير « بالمعنى الأخلاقى فى اللغة العربية الا بعد استخدامها ترجمة لكلمة الأجنبية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وان كانت اللغة العربية قد عرفت « الضمير » تعبيرا عن « أسر » أو « داخل الخاطر » أو « ما هو مضمّر فى النفس » (٣٨) ولذلك نجد الفلاسفة والمتصوفة المسلمين وان اهتموا اهتماما كبيرا بالتحليل الدقيق للكثير من العواطف النفسية التى تتصل بالأخلاق ، كالندم والثوبة الا أنهم لم يتعرضوا لكلمة « ضمير » • هذا من الناحية اللفظية ، أما من الناحية المعنوية فقد عنى الفكر الإسلامى باستخدام الضمير الأخلاقى كمعنى وكقوة لا غنى عنها فى الأخلاق وان كان قد استخدم للتعبير عنها ألفاظا أخرى غير كلمة ضمير ، مثل استخدامها مثلا لكلمة زاجر ، فقد قيل : « من لم يكن له من نفسه زاجر لم تنفعه الزواجر » • وأحيانا أخرى يستخدم لفظ « الواعظ » فقد روى عن رسول الله ﷺ أنه قال : « اذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه » • وكلمة « زاجر » هنا أو « واعظ » تشير الى وظيفة الضمير التى تحمل فى اللفظة الأولى معنى المنع أو الحيلولة دون عمل الشر ، وفى اللفظة الثانية معنى الأمر بعمل الخير ، والنهى عن ارتكاب الشر • أما عن القوة التى تقوم بهذه الوظيفة ، فقد ظلت فى الفكر الإسلامى غير محددة ، وقد كان القرآن — وهو المصدر الأول لهذا

(٣٧) دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق انظرية ص ٦٨ •

(٣٨) انظر هذه المادة فى : لسان العرب ، والعاموس المحيط •

الفكر - سببا فى عدم هذا التحديد ، وذلك لاستخدامه ألفاظا متعددة للتعبير عن هذه القوة التى تقوم بوظيفة الضمير بمعناه الأخلاقى كما نفهمه اليوم ، وكما فهمه السلف الصالح أيضا ، فتارة يعبر عن الضمير بالنفس ، واستخدام القرآن للنفس هنا يجىء تعبيرا عن وظائف الضمير بعد أن يضيف إليها ما يلائمها من الصفات . فعندما يراد معنى الضمير الذى يعنى معرفة الخير والشر ، يقول تعالى : « ونفس وما سواها • فأنهها فجورها وتقواها » (٣٩) • وعندما يزداد بها الضمير بمعنى انقوة الملزمة الآمرة بفعل الخير ، الزاجرة الناهية عن فعل الشر يسميها الله تعالى بـ « النفس اللوامة » (٤٠) والنفس اللوامة هنا بمعنى النفس المتقية التى تلوم النفوس الأخرى على تقصيرهن فى التقوى ، كما تلوم نفسها وان اجتهدت فى الاحسان • وقد قيل : ان المؤمن لا تراه الا لاثما نفسه ، وان الكافر يمضى قدما لا يعاتب نفسه • وقيل : هى تلك التى تتلوم على ترك الازدياد وان كانت محسنة وعلى التفريط ان كانت مسيئة • وهذه لعمري لا تفترق عن معنى الضمير الأخلاقى كما نفهمه الآن من حيث هو قوة ملزمة لصاحبها بفعل الخير ، زاجرة له عن عمل الشر • أى ملزمة له بالواجب الأخلاقى •

كما جاء التعبير أيضا فى القرآن « بالروح » فى أكثر من موضع نذكر منها قوله تعالى : « ينزل الملائكة بروح من أمره على من يشاء من عباده » (٤١) وقوله : « أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه » (٤٢) •

كما ورد التعبير فى القرآن أيضا « بالقلب » رابطا بينه وبين العقل (٤٣) ، وبين الطبع عليه وقفله وبين فقدان الانسان القدرة على

(٣٩) الشمس : ٧ - ٨ •

(٤٠) القيامة : ٢ •

(٤١) القل : ٢ •

(٤٢) المجادلة : ٢٢ •

(٤٣) الحج : ٤٦ •

العلم^(٤٤) ، والتفقه^(٤٥) ، التدبر^(٤٦) ، كما عبر به القرآن عن الإرادة الحرة التي تعنى القدرة على فعل الخير أو الشر ، وبها يصح التكليف ، يقول تعالى : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ، ولكن ما تعمدت قلوبهم »^(٤٧) وكذلك رابطا بين القلوب والهداية « ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا »^(٤٨) كما يعلق عليه الفوز بالجنة ، بعد أن يصفه مرة بأنه « قلب سليم »^(٤٩) . ومرة أخرى بأنه « قلب منيب »^(٥٠) .

وأخيرا يجيء التعبير « بالعقل » رابطا بينه وبين الجزاء والاستحقاق مرة ، يقول تعالى : « وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب السعير »^(٥١) كما يلحق الرجس أو الذنب أو الخطيئة بمن أفترق هذه القوة ، يقول تعالى : « ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون »^(٥٢) . كما يربط القرآن بين القلب وبين المتعقل مرة أخرى ، وبهذا نصل الى قمة الخلط وعدم التحديد ، يقول تعالى : « افلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها »^(٥٣) .

ولذلك رأينا الفكر الاسلامى وقد اختلط فيه الأمر بين هذه المصطلحات العديدة التى أشرنا لجانب منها التى يعبر بها القرآن عن معنى واحد ، ألا وهو ما أطلق عليه حديثا لفظ « الضمير » ، ومن أجل ذلك نجد الغزالى مثلا يستخدم كلمات : القلب والروح والنفس والعقل ، وتحليل هذه الكلمات عنده لا يمكننا القول ان واحدة منها بالذات

(٤٤) الروم : ٥٦ .

(٤٥) التوبة : ٨٧ .

(٤٦) محمد : ٢٤ .

(٤٧) الاحزاب : ٥ .

(٤٨) آل عمران : ٨ .

(٤٩) الشعراء : ٨٩ .

(٥٠) ق : ٣٣ .

(٥١) الملك : ١٠ .

(٥٢) يونس : ١٠٠ .

(٥٣) الحج : ٤٦ .

تعنى الضمير ، ولكننا نستطيع أن نقول — كما هو شأنها فى القرآن — أن الضمير داخل فى معنى كل منها مع شيء من التسامح ، الأمر الذى نخلص معه الى تأكيد وجود ما نعنيه بالضمير الأخلاقى فى الفكر الإسلامى ، وإن لم نضع أيدينا عليه بلفظه ومسماه ؛ وها نحن نجد الشيخ محمد يوسف موسى يذهب مع العزالى مؤكدا وجود تلك القوة سواء سميت بالضمير أو القلب أو النفس بمعنى اللطيفة الربانية العاملة المدركة ، أو العقل العملى الذى به يدرك الانسان الخيرات فى الأعمال كما يتمكن به من سياسة قوى نفسه^(٥٤) .

وكذلك اذا كان من وظيفة الضمير الأخلاقى اظهار الاطمئنان والرضا عند فعل الخير ، والحسرة والندم أو الخوف والوجل عند فعل الشر ، فذلك كان فى الفكر الإسلامى ، وإن كان لم يهتد الى استخدام الضمير ، فها هو القرآن يربط بين اطمئنان القلب وبين الايمان والتقوية فى قوله تعالى : « قل أن الله يضل من يشاء ويهتدي اليه من أناب » الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب^(٥٥) . كما يربط الله تعالى بين اطمئنان النفس وبين العمل الصالح الذى يؤدى بالانسان الى حسن الجزاء فى قوله تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية » وقيل فى تفسير « النفس المطمئنة » أنها النفس الآمنة التى لا يستفزها خوف ولا حزن ، وهى النفس المؤمنة أو المطمئنة الى الحق التى سكنها ثلج اليقين فلا يخالجها شك^(٥٦) ويقابل هذا وصف النفس أو القلب بالخشية أو الخوف أو الوجل أو ما شابه ذلك بالنسبة للأفعال المقبلة أو الأعمال السيئة وهذا لا يتوفر الا للمؤمنين ، أما غير المؤمنين فلا يبالون بذلك « انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم »^(٥٧) .

(٥٤) الشيخ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(٥٥) النرعد : ٢٦ — ٢٧ وانظر تفسير الطبرى ج ١٦ ص ٤٣١ — ٤٣٢ .

(٥٦) انظر : تفسير الكشاف للزمخشري ج ٤ ص ٢٥٤ .

(٥٧) انفال : ٢ .

وجاءت السنة تؤكد نفس المعنى فقد روى « النواس بن سمعان رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال : « البر حسن الخلق ، والاثم ما حاك فى نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس »^(٥٨) وعن وابصة بن معبد رضى الله عنه ، قال : أتيت رسول الله ﷺ فقال : « جئت تسأل عن البر ؟ قلت : نعم ، قال : استفت قلبك ، البر ما اطمأنت اليه النفس ، واطمأن اليه القلب ، والاثم ما حاك فى النفس ، وتردد فى الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك »^(٥٩) .

الضمير ، فطرى أم كسبى ؟

قد اختلف الباحثون — كما رأينا — حول الضمير فى الفكر الأخلاقى هل هو فطرى أم كسبى ، وذهب التجريبيون الى أنه كسبى ، وذهب العقليون الى أنه فطرى ، وقد كان نفس الشيء عند الباحثين فى الفكر الإسلامى ، فمنهم من رجح أن الضمير كسبى ، وقد شاع ذلك عند المفكرين الذين يتابعون منهج أهل السنة ، والذين يتصورون السلطة الملزمة بالواجب الأخلاقى ، أو الواجب الدينى — كما يحلو لهم أن يسموه — متمثلة فقط فى الأمر الإلهى الخارج عن الانسان ، وليس على الانسان إلا أن يلتزم بطاعة هذا الأمر التزام العبد بأمر السيد ، وقد رأينا هذا عند القابسى ، كما رأيناه حديثا عند أستاذنا الدكتور الأهوانى ولعله كان فى رأيه هذا متأثرا برأى القابسى ، الذى عنى ببحثه ، إذ نراه بعد أن يستعرض الآراء المختلفة حول كسبية وفطرية الضمير ، نراه يميل الى القول بكسبية الضمير إذ يقول ان « اختلاف أخلاق الناس باختلاف البيئات وتغير الأخلاق بالتربية والتعليم وتنميتها باحياء الضمير ، كل ذلك يدل على اكتساب الضمير لا على فطريته ، حتى لو قيل ان صوت الضمير من صوت الله ، فان اختلاف

(٥٨) رواه مسلم .

(٥٩) روى مى مسندى أحمد بن حنبل والدارامى بإسناد حسن وانظر : متن الأربعين النووية ، طبع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ص ١٩ .

الناس الى شيوع و غرق ومذاهب فى داخل الدين الواحد يبطل هذا
 الرأى « (٦٠) * وفى مقابل هذا الرأى نجد من الباحثين فى الأخلاق
 الاسلامية من يذهب الى ترجيح القول بفطرية الضمير زاعما أنه من
 الخطر الكبير أن يقال : ان الضمير - الذى يرضى عن كذا من الأعمال
 ويعدها خيرات ، ويستنكر كذا من الأعمال ويعدها آثاما - كسبى لا فطرى ،
 لأن هذا يذهب بجمال الفضيلة وقداستها ويشجع على انتهاكها
 ما دامت ليست إلا من نسج العصور ، ولا قيمة لها فى ذاتها ، كما
 لا يجعل للبحث الأخلاقى قيمه مادام الأمر يعدو المتطور الذى يعمل
 عمله شئنا أم أبينا (٦١) * هذا وان أرجح القول بجانب فطرى وجانب
 كسبى فى الضمير الأخلاقى فى الاسلام ، وذلك لأقرار الأخلاق الاسلامية
 بأن القدرة على التمييز بين الخير والشر أمر مغرور فى الانسان
 بفطرته ، يقول تعالى : «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها» (٦٢) ،
 ولكن كيف للانسان أن يميل جهة الفجور أو التقوى ، لابد من أمر
 جديد يجعله يرجح أحد هذين الأمرين .. وهذا هو الجانب المكتسب
 فى الضمير ، الذى يكتسبه الانسان من خلال ، تأمل النفس لما هو
 حسن وما هو قبيح ، والقانون الأخلاقى الذى يحكمهما وما يترتب على
 كل منهما من عاقبة حميدة أو غير حميدة ، فضلا عن محاولة الاستفادة
 من المسنن الصالحة والقنوات الخيرة ، كل هذا هو الذى يضاف الى
 الضمير كأمر فطرى قادر على التمييز بين الخير والشر : فيكسبه القدرة
 على الميل بصاحبه نحو الخير ، والبعد به عن الشر * وهو أمر كسبى *
 يورد النووى فى شرحه للحديث الذى يبين علاقة القلب بالخير والشر ،
 أثرا يجمع فيه القول بفطرية الضمير وكسبيته ، وخلاصة هذا الأثر
 أن آدم عليه الصلاة والسلام أوصى بنيه بوصايا منها أنه قال : اذا أردتم

(٦٠) دكتور احمد غزاد الأهوانى : المعقول واللا معقول ص ١٢٠ .
 وانظر رأى التابى فى : الدكتور احمد غزاد الأهوانى : التربية الاسلامية ،
 طبع دار المعارف سنة ١٩٦٨ ص ١١٩ .

(٦١) الشيخ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق ص ١٤٥ .

(٦٢) الشمس : ٧ - ٨ .

فعل شيء فان اضطربت قلوبكم فلا تفعلوه ، فاني لما دنوت من أكل الشجرة اضطرب قلبي عند الأكل ، ومنها أنه قال اذا أردتم فعل شيء فانظروا في عاقبته . فاني لو نظرت في عاقبة الأكل ما أكلت من الشجرة ، ومنها أنه قال : اذا أردتم فعل شيء فاستشيروا الأخيار ، فاني لو استشرت الملائكة لأشاروا على بترك الأكل من الشجرة (٦٣) .

وواضح من هذا الأثر أنه يحدد مكونات سلطة الالتزام بالواجب ، وهي « الضمير » في ثلاث ، أمر فطري وهو اضطراب القلب أو عدم اضطرابه ، وأمران كسبيان هما ما يتعلق بالنظر فيما يترتب على الفعل من عواقب ، وما يتعلق بقياس الفعل على رأى الأخيار من الناس أو أهل القدوة الحسنة .

سلطان الضمير :

لا شك أن الضمير الأخلاقي في الفكر الاسلامي بهذا المعنى الذي صورناه عليه قد تميز بسلطة فاقت كل السلطات ، بحيث أنه لو توفر لأبناء أمة لكفها مؤونة كل ما نبذله في محاسبة المخطئين من سلطات مدنية وقانونية ، وذلك لما يتوفر لكل انسان من سلطان من نفسه على نفسه يحاسبه على كل صغيرة وكبيرة ، ويلزمه بطاعته مهما كلفه ذلك . يؤكد ذلك القرآن الكريم ، في قوله تعالى : « لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب الله في قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا ان حزب الله هم المفلحون » (٦٤) ومن يستعرض تاريخ السلف الصالح من ابناء الأمة الاسلامية ، يوم كان لأبنائها ضمير أخلاقي ، يرى الكثير من النماذج

(٦٣) انظر : كتاب الأربعين النووية وشرحه لمحيى الدين النووي ، ط المنار بمصر سنة ١٣٤٢ هـ — عن نسخة منقولة عنها — بالرياض — ص ٦١ .

(٦٤) المجادلة / ٢٢ .

البشرية التي ضحت باسم الضمير لا بالاعزاء من الأهل والعشيرة والأصدقاء ، بل بالنفس ، فى سبيل الطهارة الخلقية ، وذلك لا لشيء الا لما تميزوا به من الضمائر الحية ، فضربوا المثل لسلطان الضمير الأخلاقى فى الاسلام . ومن ذا الذى عرف سيرة رسول الله ولم يقرأ حديث الغامدية وما تضمنه من دلالة عميقة . تلك المرأة المرحومة بالزنا والتي أتت النبی فقالت : يا رسول الله طهرنى ، فقال لها : ارجعى ثم أنته من الغد فاعترفت بالزنا وقالت له : والله انى لحبلى ، فقال لها : ارجعى حتى لادى . فلما ولدت جاءت بالمصبي تحمله فقالت : يا نبى الله هذا قد ولدته . قال لها : اذهبى حتى تطمئنه . فلما فطمته جاءت بالمصبي وفى يده كسرة خبز ، فقالت يا نبى الله ، هذا قد فطمته . فأمر النبی ﷺ فدفع انى رجل من المسلمين . وأمر بها فرجمت ، ورماها خالد بحجر فنضج الدم على وجهه فسبها ، فسمع النبی ﷺ سبه اياها ، فاسكته وقال له : حسه ، فو الذى نفسى بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له . فصلى عليها ودفنت (٦٥) .

تربية الضمير :

قد عنى الفكر الاسلامى بتربية الضمير الأخلاقى ، وهذا يؤيد قولنا بأن الضمير فى جانب منه كسبى ، وقد كان الاهتمام بالضمير الأخلاقى من حيث تربيته وتكوينه من ثلاثة وجوه :

يتعلق الوجه الأول بتربية الضمير من حيث هو قوة أودع الله فيها امكانية ادراك الخير والشر ، ولكنها لا تتمكن منذ البداية (عند الصغار) ايثار الخير على الشر ، أو ترجيح الخير على الشر ، وهنا يأتي دور التربية التى ينبغى أن تتوفر للانسان منذ طفولته لضمان أن ينشأ وينمو فى جو يكفل له تكوين الضمير الأخلاقى الذى يقوده الى الخير ويمنعه عن ارتكاب الشر ، ومسئولية هذا تقع بالدرجة الأولى

(٦٥) ابن الأثير : اسد الغابة فى معرفة الصحابة ج ٥ ، المطبعة الوهبية بمصر سنة ١٢٨٠ هـ ص ٦٤٢ .

على الوالدين وفى هذا يقول الامام الغزالى : « والصبى أمانة عند والديه ، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة ، خالية من كل يقش وصورة ، وهو ضابل لكل ما نتش ، ومائل الى كل ما يمال به اليه . فان عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد فى الدنيا والآخرة ، وشاركه فى ثوابه أبواه ، كل معلم له ومؤدب . وان عود الشر وأهمل افعال البهائم ، شقى وهلك وكان الموزر فى رقبة القيم عليه والنوالى له . وقد قال تعالى « يا أيها الذين امنوا! قوا أنفسكم وأهليكم نارا » (٦٦) ومهما كان الأدب يصونه عن نار اندنيا فبان يصونه من نار الآخرة أولى . وصيانته بأن يؤدبه ويهذبه ريعلمه محاسن الأخلاق ويحفظه من قرناء السوء ، ولا يعود التتعم ، ولا يحجب اليه الزينة وأسباب الرفاهية فيضيع عمره فى طلبها اذا كبر ، فيهلك هلاك الأبد ، بل ينبغى أن يراقبه من أول أمره ، فلا يستعمل فى حضانته وارضاعه الا امرأة صالحة متدينة تأكل الحلال ، فان اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه ، فاذا وقع عليه نشوء الصبى انعجنت طبعته من الخبث ، فيميل طبعه الى ما يناسب الخبائث » (٦٧) واذا نظرنا اثنى نص قول الامام الغزالى هذا نجده يركز على ثلاثة أمور : أولها اختيار الأب أو ولى الأمر للمحيط الذى يمثل مجتمع الطفل ، ألا وهو قرناؤه فيحرص على أن يكونوا قرناء خير لاقرناء سوء . الأمر الثانى هو تكوين ذات الطفل ليكون رجلا بتعويده على الخشونة والبعد به عن حياة التتعم والميوعة ، وذلك ليضمن له ضميرا حيا وقويا لا يكون الا للرجال . الأمر الثالث هو الحرص على غرس بذرة الدين فى الطفل منذ نعومة أظفاره ، وذلك باختيار المرأة الصالحة المتدينة التى تقوم على ارضاعه ورعايته . والاسلام قد أولى قضية اختيار المرأة ، سواء كزوجة أو كمربية اهتماما كبيرا ، فقد جاء فى الحديث الشريف عن اختيار الزوجة . عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال : « تتكح المرأة لأربع : لمالها ولحسبها ولجمالها

(٦٦) . التحريم / ٦ .

(٦٧) الغزالى : احياء علوم الدين ط الشعب (كتاب رياضة النفس

وتهذيب الاخلاق) ص ١٤٦٨ .

ولدينها ، فأظفر بذات الدين تربت يداك » وفي : متفق عليه مع بقية السبعة (٦٨) . وفي اختيار المروضة جاء في الحديث أيضا ، وعن زياد السهمي رضى الله عنه قال : « نهى رسول الله ﷺ أن تسترضع الحمقى » أخرجه أبو داود وهو مرسل (٦٩) .

ويقيني أن الأمور الثلاثة التي أشرف اليها في نص قول الامام الغزالي والتي يستند اليها في تربية الطفل ، وبالتالي في تربية وتكوين الضمير فيه مع نشأته ، والذي يمثل مصدر الزامه بعمل الواجب الأخلاقي ، قد جاءت متفقة مع قول الله سبحانه وتعالى عندما حدد لنا مصدر الالتزام في تلك الحكمة الثلاثية التي تقوم على الدين والمجتمع والذات ، يقول تعالى مشيرا الى عنصر الدين ممثلا في سلطان الله ورسوله بقوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون » (٧) كما أشار سبحانه وتعالى الى سلطان المجتمع بقوله : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وسنزدون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » (٧١) . ثم يشير الى سلطان الذات الانسانية بقوله : « وكل انسان لزمانه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا . اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسييا » (٧٢) .

أما الوجه الثاني الذي يتعلق بتربية الضمير الأخلاقي ، فهو ما يتعلق بالانسان الناضج اذا أخطأ ، والانسان بطبعه غير معصوم من الخطأ ، فكيف كان الحل الاسلامي لمسألة الخطيئة ، من أجل المحافظة

(٦٨) انعسقلاني (أبو الفضل أحمد بن حجر) : بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، بيروت سنة ١٣٧٣ هـ ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(٦٩) المصدر السابق ص ٢٠٨ .

(٧٠) الانفال / ٢٨ .

(٧١) التوبة : ١٠٥ .

(٧٢) الاسراء / ١٤ .

على قوام الضمير ، وحمائته من الوقوع فى اليأس الذى قد يقوده الى العجز عن متابعة وظيفة الأخلاقية . فاذا كانت العقيدة المسيحية قد ربطت بين الانسان وبين الخطيئة المطلقة منذ آدم عليه السلام ، الأمر الذى جعله يتعثر فيها ، ويصور له الحياة كلها على أنها بحر من الأحزان لا يمكن للانسان ان يتخلص منه الا بمحاربة الحياة الدنيا برمتها حيث تحمل الخطيئة ويتجه الى العالم الآخر ^(٧٣) ، فان العقيدة أو الأخلاق الإسلامية لم ترض بهذا ووضعت الحل الذى يتمكن معه الانسان أن يسترد صحة ذاته ، فيتخلص من الخطيئة المطلقة ، أو أنه لا يشعر بوجود الخطيئة المطلقة التى تصورها الانسان المسيحى ، ثم يتخلص من الخطيئة التى قد يقع فيها فى حياته الدنيا ، بانحرافه عن جادة الصواب ، فلا تصير ثقلا عليه ، وكان الحل الإسلامى لذلك بالتوبة والندم . وعن خطيئة آدم القديمة قال الله تعالى : « وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » ، فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه ، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر الى حين . فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم ^(٧٤) ويقول الطبرى فى تفسير ما يهمنى من هذه القصة : « ان الله جل ثناؤه للقى آدم كلمات فتلقاهن آدم من ربه فقبلهن وعمل بهن ، وتاب بقبوله إياهن وعمله بهن — الى الله من خطيئته ، معترفا بذنبه ، متوصلا الى ربه من خطيئته ، نادما على ما سلف منه من خلاف أمره ، فتاب الله عليه بقبوله الكلمات التى تلقاهن منه وندمه على سالف الذنب منه » ^(٧٥) الأمر الذى لم يبق معه لهذه أثر فى نفس الانسان المسلم .

ومن أجل ذلك فقد أولى الفكر الأخلاقى فى الاسلام قضية الرضا

(٧٣) انظر : محمد اسد : الاسلام فى مفترق الطرق ، ترجمة عمر فروخ بيروت سنة ١٩٧١ ص ٢٨ — ٢٩ .

(٧٤) البقرة / ٣٥ — ٣٧ .

(٧٥) تفسير الطبرى ، تحقيق احمد شاکر ص ٥٤٦ ج ١

عن فعل الخير والتوبة والندم على فعل الشر أهمية كبيرة ، وهو ما يعرف باسم محاسبة النفس باستمرار ، عما تأتي من أفعال + على أن يعقب المحاسبة اعلان الرضا عن الأفعال الخيرة وطلب المزيد منها « واستبارة الخيرات » (٧٦) كما يعقبها اعلان الندم والتوبة عن الأفعال الشريرة مع عدم اليأس والقنوط « لا تقنطوا من رحمة الله » (٧٧) أى أن الأخلاق الإسلامية قد دعت الى رضا وتوبة ديناميكيين يعملان على تربية الضمير فى الانسان مع المحافظة على صحته عن طريق ترقيقه وتطويره. من خلال الذات الانسانية ككل ، وقد ذكرنا هذا بقوله شوبنهاور عن الندم بأنه ليس أن يقول النادم : « آه يا ويلتاه ماذا فعلت » بل أن يقول : « آه يا ويلتاه أى انسان أنا » أو « أى انسان أنا حتى أقدر على اتيان مثل هذا الفعل » ذلك أن الصبغة الثانية تدل على أن الفعل صدر عن جوهر الانسان ذاته ، وبالتالي فان الندم لا يتعلق بفعل مفرد ، بل بكيان الشخص كله ، ويرتبط بالشخص ارتباطا عضويا بحيث يدهش النادم كيف صدر عن كيانه مثل هذا الفعل ، وكأنه يقول : ماذا دهمى الذات حتى تقدر على ارتكاب هذا الفعل + وهذه النتيجة الايجابية التى ربط فيها شوبنهاور بين الندم وبين الذات ككل هى التى تشارك فى تربية الضمير والتى تتفق فيها وجهة نظر « شوبنهاور » مع وجهة النظر الإسلامية ، أما الربط بين الشعور بالرضا وبين الحركة المستمرة فى الفعل والبعد به عن السكون والسلبية فقد وافق فيها « جانكليفيتش » وجهة النظر الإسلامية فى قوله : « ان الرضا السكونى يتكور فى الفعل المنجز ، كما يتحجر الالهام الملهم فى الأعمال المهمة ، وكما تسكن السورة الحيوية ، وهى تدور حول نفسها فى مكانها فى الأجهزة العضوية » (٧٨) ومن خلال هذه الحركة التى تتميز الندم والرضا ، يتكون الضمير الأخلاقى

(٧٦) البقرة / ١٤٨ .

(٧٧) الزمر / ٥٣ .

(٧٨) V. Jankelevitch : Traite des Vertue, 1, p. 159. (٧٨)
Paris, 1968.

اختيار وترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى فى : الأخلاق النظرية ص ٨٨ .

ويقوى باستمرار ، بالرضا يستزيد من الخيرات ، وبالندم يقلل من السيئات عند صاحبه .

أما الوجه الثالث فى تربية الضمير الأخلاقى فيتمثل فى حمايته مما يقوم عائقا فى سبيل تكوينه أو فى سبيل أدائه لوظيفته ، ويتصور الفكر الإسلامى هذا العائق فى ذلك الجانب الحيوانى فى الانسان الذى يشده باستمرار نحو ارضاء ما فيه من هوى وغرائز ونزعات حيوانية . . . يكون ذلك حينما تتحول النفس من كونها « نفسا لمومة » أو « نفسا مطمئنة » الى « نفس أمارة بالسوء » يقول تعالى : على لسان يوسف عليه السلام : « وما أبرئ نفسي ، ان النفس لأماراة بالسوء الا ما رحم ربي ، ان ربي غفور رحيم » (٧٩) . وقد كان صدى ذلك المفهوم للنفس بهذا المعنى واضحا فى الفكر الإسلامى ، فهاهو الامام الغزالى يصف النفس بقوله : « اعلم أن نفسك أشد عداوة لك » ، كما فى الحديث « نفسك التى بين جنبيك هى أعدا عدوك ، تدعوك الى الوبال وترشدك على الضلال ، وتوقعك فى الدناءة ، وتركبك نفس الهوى ، وتطمعك وتهلكك وتملكك ، تاقطع أخصالها وخاللها وشركها وطمعها وولعها وشعها » (٨٠) . من أجل هذا القصور الإسلامى للنفس بهذا المعنى كانت تربية الضمير أيضا تقوم من خلال الدعوة الى مجاهدة الانسان لنفسه من حيث غرائزه وأهوائه . . . أو بعبارة أشمل من خلال الدعوة الى مجاهدة الانسان لنفسه من جانبه الحيوانى . من أجل قيام ضمير حى يعينه ويبدده على عمل الخير ، ويبعد به عن عمل الشر .

* * *

(٧٩) يوسف : ٥٣ .

(٨٠) الغزالى : كتاب سر العالمين وكشف ما فى الدارين ، مطبعة المساعدة بمصر سنة ١٣٢٧ هـ ص ٨١ وانظر : الراغب الاصفهانى : الذريعة الى مكارم الشريعة ص ٢٣ ، تفصيل الفشائين ص ٩ .

الفصل الثالث

القانون الأخلاقي في الاسلام

تستهدف دراسة القانون الأخلاقي في الاسلام الكشف عن أداة الالتزام بالواجب الأخلاقي ، ما هي ؟ ما سماتها ؟ أو ما هي المميزات التي تتميز بها عن تصور الآخرين لها في الفكر أو الفلسفات غير الاسلامية ؟

والمتتبع لدراسة القانون الأخلاقي في الفلسفات غير الاسلامية ، يجد أنه لم تظهر هذه الدراسة الا مع مطلع العصور الحديثة ، ومع بداية الاهتمام بفلسفة الواجب الأخلاقي ذلك لأنه لم يكن في الفلسفات القديمة اهتمام بالواجب ، بل وقف اهتمامها عند الفضيلة والفضائل ، واهتمت بتعريفها . كما اهتمت بنوع خاص باثبات أساسها في العقل والنظر ، واثبات غايتها وتمامها ، في الحكمة العقلية ^(١) . وهذا هو النهج الذي سارت عليه الفلسفة اليونانية قديما منذ سقراط الذي يعتبره مؤرخو علم الأخلاق الواضع الأول لهذا العلم ، فنجدته يهتم أول ما يهتم بتحليل المفاهيم الأخلاقية التي توقفنا على تعريف الخير أو الفضيلة ، فنجد له من المحاورات : محاورة شارميدس وتدور حول تحديد مفهوم العفة أو الاعتدال ، ومحاورة ليسيبس وتدور حول تحديد مفهوم الصداقة ، ومحاورة لأكسس وتدور حول مفهوم الشجاعة ، وفي الكتاب الأول من جمهورية أفلاطون يسجل لنا محاورة بين سقراط وكل من سيفالوس وثراسيماكوس حول مفهوم العدالة وهكذا ^(٢) ، الأمر الذي يحدد مفهوم دور فيلسوف الأخلاق أو علم الأخلاق في التعريف

(١) دكتور نجيب بلدي : مراحل الفكر الأخلاقي ص ٤٢ .

(٢) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٣٤ وما بعدها .

بما هو خير أو بالفضيلة ، وبالتالي يميز بينهما وبين ما هو شر أو رذيلة ، وفى هذا — فيما ترى هذه الفلسفات — كفاية لشيوع الفضيلة وتجنب الرذيلة ، وبالتالي لم تحدثنا عن أية سلطة أخرى متمثلة فى قانون ملزم باتيان الفضيلة واجتناب الرذيلة ، كما أنها لم تعرف الواجب الأخلاقى ولا عرفت كيفية الالتزام به ومرجع ذلك كما يذهب « هنرى برجسون »^(٣) الى الظروف الاجتماعية التى كانت تميز المجتمع اليونانى باعتباره مجتمعا قاصرا على المصفوة من الناس ، أو أنه مجتمع الفلاسفة ، ومن ثم لم يتصور منهم عدم القيام بما هو فاضل وخير ، وعلى ذلك تحددت مسئولية فيلسوف الأخلاق فى الكشف عن المفاهيم الصحيحة للفضائل الأخلاقية ، على أساس أن فى التعريف بها كفاية للالتزام بها دون أية سلطة أو قانون خارجها ، الا أنه وباختلاف الظروف الوثنية والطبقية التى كان يقوم عليها المجتمع اليونانى (مع افتراض تحقق وجوده) وما ترتب على ذلك من كون المجتمع يضم شتات الناس على اختلاف طبقاتهم ، لم تصنع هذه النظرة التى سادت الفلسفة الأخلاقية لدى اليونان ، والتى قامت على التعريف بالفضيلة وأقسامها فقط ، دون تحديد لقانون أخلاقى يمثل القوة الملزمة بعمل الفضيلة وتجنب الرذيلة ، والا لو استمر الأمر على هذه الوتيرة لبقيت الأخلاقية كما يقول *Lehr* عنوانا « للمثال » أو النصيحة ، أو الموافقة السامية ، ومن ثم فقدت سميتها التى تميزها بأن تكون ملزمة^(٤) . وقد ترتب على ذلك ومع مطلع العصور الحديثة ، ظهور الحديث عن الواجب الأخلاقى ، ومن ثم برزت أهمية تصور للقانون الأخلاقى الذى يمثل الأمر بالواجب أو الفضيلة والنهى عن الرذيلة ، وقد جاء هذا التصور من وجهتين ، وجهة اقتصرت فيها وجهة نظر أصحابها على محيط الإنسان فقط ،

(٣) هنرى برجسون : منبع الأخلاق والدين — ترجمة سامى الدروبي ص ٩٧ .

(٤) Ch. Le. p. Ch. Lehr S. J; Cours de Philosophie (٤)
Tom. II p. 55 - 56.

ولم تتعداه الى ما وراءه ، وكانت هذه وجهة الفلاسفة ، أما الوجهة الأخرى فهي تلك التي اعتدت - بجانب ما اعتد به أصحاب الموجهة الأولى - بالدين . واقتصر تصور أنصار وجهة النظر الفلسفية للقانون الأخلاقي على ما يلوح به للفضيلة من نتيجة طبيعية من نحو رضا العامل لها وطمانينته وشعوره باستكمال ذاته وارتياح ضميره بأداء الواجب ، فضلا عما قد يلوح به من تحقيق للمصالح الانسانية التي يثمرها العمل ، أو الفوائد الاجتماعية التي تعود على العامل ، وكلها جزاءات عاجة في هذه الحياة الدنيا^(٥) ومن أجل هذا ، ونتيجة لقصر نظر أنصار هذه الموجهة على المحيط الانساني كان تصورهم للقانون الأخلاقي تصورا انسانيا خالصا ، تصوره في ذلك القانون المدنى الوضعى الذى يقوم الحاكم المطلق على تنفيذه كما هو الشأن فى تصور « هوبز » ، كما تصوره أيضا فى شكل « الأمر المطلق » كما نجده عند « كانط » .

التصور « الكانطى » للقانون الأخلاقى :

للوأجب الأخلاقى صورة ومادة أو شكل ومضمون ، ويعنى بالصورة أو الشكل ما يقوم عليه الالتزام بالأوجب أو ما يقوم عليه القانون الأخلاقى الملزم بالأوجب ، أما المادة أو المضمون فيعنى به ما ينطوى عليه الواجب من جوانب خيرة يقوم عليها الالتزام ، ولا يكون للأوجب معنى الا بكلا الجانبين ، لأنه لا معنى لالزام بلا مضمون ، ولا معنى أيضا لمضمون حتى ولو كان خيرا بلا الزام ، فكلاهما لا يحقق الواجب .

أما « كانط » وأن ارتبط اسمه بالأوجب الا أن الواجب عنده قد تعلق بالصورة فقط دون المضمون ، وبالتالي وبالرغم من الجهد الذى قدمه ، والسمو الذى اكتسب به الواجب عنده ، فهو لم يستطع الاجابة عن ذلك السؤال الذى يثار فى مجال الأخلاق ، لماذا هذا

(٥) انظر : دكتور محمد عبد الله دراز : دراسات اسلامية ص ١١٣ .

الفعل أو ذاك هو واجب ؟ ^(٦) وذلك لأن « كانط » قد تصور القانون الأخلاقي في ذلك الأمر المطلق Categorical Imperative يصدر عن الكائن المعقل بوصفه كذلك عن طريق ما فيه من ارادة خيره ، أو عقل عملي ، ويمقتضى هذا القانون فقط ، واحتراما له يقوم بعمل الواجب ، على ألا يتدخل أى عامل آخر سوى هذا الاحترام للقانون فى دفعه نحو أدائه للواجب ، وبذلك يكون على الانسان الحريص على أداء الواجب طبقا للمنظرية الكانطية أن يستبعد أى اعتبار ليل أو هوى أو عاطفة م أو توقع لنتيجة أثناء أدائه للواجب ، لأن ذلك من وجهة نظر « كانط » يخرج العمل من دائرة الواجب الأخلاقي ، ومن ثم أصبح مفتاح الفهم الصحيح للأمر المطلق أو الأمر الأخلاقي هو أن نفهمه على أنه المبدأ الثابت بلا استثناء ^(٧) .

الا أن هذا النهج الذى نهجه « كانط » فى تصوير القانون الأخلاقي لم ينجح فى تكوين النسق الأخلاقي الكامل ، ومن أجل ذلك جر عليه الكثير من الانتقادات التى وضعت فى صورة مترمته وجامدة ، تنكرت لما فى الانسان من جوانب أخرى غير الجانب المعقل ، متمثلة فيما له من ميول وعواطف لا يمكن لأحد أن ينكرها . هذا فضلا عن أن ما جاء به « كانط » قد وقف فقط عند صورة الواجب ولم يتعرض لما به من مادة أو مضمون ، فمن أجل ذلك لم يكن الواجب عنده كاملا . وقد أحس « كانط » بهذا القصور فى مذهبه فانتهى الى وضع ما يسمى « بمسلمات » العقل العملي « لثلاثى ما بدا فى مذهبه من قصور ، الا أن هذه المسلمات قد قوضت المذهب من أساسه نتيجة لما أفتت به من تناقض بين أقوال « كانط » م ظهر هذا فى قوله بوجود خير أعظم فى الوقت الذى أراد لواجبه منذ البداية أن ينأى به عن أية نتائج مترتب عليه م الا أن يقوم احتراما للواجب فقط ، كما قال أيضا

Jen Han; The notion of duty in Ethics p. 18. (٦)

Ch; Henry D. Aiken; The age of Ideology, p. 38. (٧)

بوجود الله ، فى الوقت الذى رفض فيه القول بهذا لعدم اتساقه مع العقل النظرى ، الا أننا نجد — بالرغم من محاولة البعض التماس التبريرات لما ذهب اليه « كانط » — من يذهب الى أن فى تسمية ما أسماه « كانط » بمسلمات العقل النظرى تسامح ، ذلك لأنها جاءت فى الواقع بمثابة المصادرات التى لا يسمح المذهب بقبولها ، بل وضعها الفيلسوف وضعاً (٨) .

ولقد كان اعتماد « كانط » على العقل فقط مستبعدا الايمان بوجود الله سيرا على نهج الحركة العقلية التى كانت تسود عصره فى ذلك الوقت هو السبب فى وقوعه فيما وقع فيه من مغالطات فضلا عن التناقض مع نفسه فى آخر الأمر . ويحاول البعض أن يجمع فى نوع من التشابه بين المنهج الذى اتبعه « كانط » ٨٠٤ م ومنهج الغزالى ١١١١ م (٩) فى الفكر الاسلامى ومنهج ديكارت ١٩٥٠ م فى الفكر الأوروبى الحديث ، الا أنهم ينتهون الى الفارقة بينهم فى اتجاهين مختلفين : اتجاه يجمع بين الغزالى وديكارت ، قد ابتدأ كل منهما حقيقة بالشك حتى وصل الى اليقين الذى قاده الى الايمان بالله ، وبعد ذلك أقام كل منهما مذهب الذى ارتضاه من موقع اليقين ، أما « كانط » فلم يفعل ذلك ، بل ظل على شكه مبتدئا ببناء مذهب ، وفى نهاية الأمر ، وتجنباً منه لما بدا له من قصور وضع ما سماه بالمسلمات — التى تضمنت التسليم بوجود الله فقوضت المذهب من أساسه ، وهذا هو ما أدركه رجال الدين فى تصورهم للقانون الأخلاقى .

التصور المسيحى القانون الأخلاقى :

قد أدرك فلاسفة المسيحية القصور الذى يمكن أن ينتج عن إقامة القانون الأخلاقى ، اعتمادا على الانسان فحسب ، أو اعتمادا على

(٨) انظر فى هذا : دكتور عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ط ٣٦٤ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى انقصور الحديثة ص ٢٥٧ وما بعدها .
(٩) انظر : محمد اتبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ص ١١ .

المفعل الانساني ، مستمدين منه قانونهم الأخلاقي ، الذي يمثل صورة الواجب دون الوقوف على مادته ، ومن أجل تجنب هذا القصور واستكمالا لواجب الأخلاقي في صورته ومادته تخطى هؤلاء الفلاسفة حدود الانسان الى ما وراءه .. الى الله سبحانه وتعالى صاحب الأمر الأزلي الخالد .

ونمثل لهذا الاتجاه بما ذهب اليه القديس توما الأكويني ، فيلسوف العصور الوسطى المسيحي حينما ذهب الى أن القانون الأخلاقي ما هو الا حظ مشترك بين العقل الانساني الذي يمثل القاعدة القريبة من القانون الطبيعي أو قانون الرب ، ودوره فيه هو وضع القواعد الخلقية التي يميز الانسان بناء عليها بين الخير والشر ، وبين القانون الطبيعي أو قانون الرب الذي يملى على الانسان الالتزام بعمل الخير وتجنب الشر ، وبهذا القانون يأتي الواجب الأخلاقي مستكملا لصورته ومادته ، صورته المتمثلة في ذلك الأمر الأبدي بعمل الواجب ، ومادته المتمثلة في تحديد ما هو مضمونه الواجب .. ما هو الخير^(١٠) .

طبيعة القانون الأخلاقي في الاسلام :

قد اختلفت طبيعة القانون الأخلاقي في الاسلام عنها في النظريات الأخلاقية الأخرى في الفكر الأخلاقي بصفة عامة ، ذلك لأنه جاء شاملا لصورة الواجب الأخلاقي ومادته ، كما ارتبط في هذا كله بما هو انساني وبما هو فوق الانسان ، ومن ثم لم ترد فيه تلك السلبيات التي أخذناها على التصورات الأخرى للقانون الأخلاقي في الفكر غير الاسلامي . أما عن القانون الأخلاقي في الاسلام في جانبه الالهي ، فيتضح من الآيات القرآنية الكثيرة التي تشير الى ضرورة الالتزام بما جاء في القرآن والسنة من نحو قوله تعالى :

(١٠) انظر : Ch. Great Ideas , Vol . art : Law p. 964.

يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى ص ١٦٩ وما بعدها .

« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآ • ذلك خير وأحسن تأويلا » (١١) كما ينذر الله سبحانه وتعالى أولئك الذين يحكمون بغير ما أنزل بأنهم الكافرون والظالمون والفاسقون (١٢) • وبغض النظر عما نزلت بشأنه هذه الآيات الكريمة فإننا نجد أن ما ورد فيها من انذارات هى كلها أحكام أخلاقية ، ذلك لأنه كما سبق أن أكدنا لم يوجد فى القرآن الكريم ذلك الفصل بين الأخلاقيات وغيرها مما يتعلق بسلوك الانسان ، فاذا تأملنا ألفاظ : الكفر والظلم والمفسق نجدها — كما يذهب ازيتميو — من الألفاظ التى وردت فى القرآن للتعبير عن الذنوب والنخطايا ، فالفكر ذنب ، والذنب يتضمن ما فيه غاشية وظلم وفسق (١٣) •

أما الرسول الكريم ﷺ فيشير الى ذلك بقوله : « انما مثلى ومثل ما بعثنى الله به كمثل رجل أتى قوما فقال : « يا قوم انى رأييت الجيش بعينى ، وانى أنا النذير العريان ، فالنجاء • فأطاعه طائفة من قومه فأدلجوا فانطلقوا على مهلهم فنجوا ، وكذبت طائفة منهم فأصبحوا مكانهم فصبحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم فذلك مثل من اطاعنى فاتبع ما جئت به ، ومثل من عصانى وكذب بما جئت به من الحق ، » كما نجد الرسول عليه الصلاة والسلام يصور لنا فلسفة الاسلام الأخلاقية كلها بما فيها من قانون يرمز له بكتاب الله ، وضمير يعمل بذلك القانون ، ومصدر ذلك ما ورد فى السند والترمذى ، وحسنه عن النواس بن سمعان رضى الله عنه عن : رسول الله ﷺ ، قال : « ضرب الله مثلا صراطا مستقيما ، وعن جنبتي الصراط سوران فيهما أبواب مفتحة ، وعلى الأبواب ستور مرخاة ، وعلى باب الصراط داع يقول : يا أيها الناس

(١١) النساء : ٥٩ •

(١٢) المائدة / ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ •

Toshihiko Izutsu : The structure of the Ethical terms in the Koran , Tokyo, 1959 p. 250 - 251.

ادخلوا الصراط المستقيم جميعا ولا تفرقوا ، وداع يدعو من فوق الصراط ،
فاذا أراد الانسان أن يفتح شيئا من تلك الأبواب قال : ويحك لا تفتحه
فانك ان تفتحه تلجه • فالصراط الاسلام ، والسوران حدود الله ،
والأبواب المفتحة محارم الله ، وذلك الداعي على رأس الصراط كتاب
الله ، والداعي فوق الصراط واعظ الله في قلب المؤمن (١٤) •

ذلك هو القانون في جانبه الالهي ، ولو كان الأمر وقف عند هذا
الحد لأخرج سلوك المسلم من دائرة الأخلاق طبقا لما اتفق عليه
الأخلاقيون من تعريف للسلوك الأخلاقي بأنه السلوك القائم على حرية
الانسان وما يترتب على ذلك من ارادة حرة مسئولية ، الا أن الأمر
لم يقف عند هذا ، بل جاء الجانب الالهي منه لتقديم المزيد من المهادية
للانسان الى السلوك الأخلاقي القويم ، وقد عرف الانسان بقصور
مداركة سواء منها القائم على العقل أو الاحساس ، ولهذا السبب كانت
ضرورة الرسالات السماوية وكان الرسل ، للأخذ بيد الانسان عندما
يضل عن سواء السبيل • ومن أجل هذا كان الجانب الانساني من
القانون الأخلاقي : في الاسلام يتضمن اشتراك الانسان في صنع
القانون ، بما أودع الله تعالى فيه من عقل وقدرة وارادة حرة ، تجعل
منه انسانا قادرا على التمييز بين الخير والشر ، وقادرا على اتيان الخير
أو الشر ، فضلا عما يترتب على ذلك كآله من مسئولية عما يفعل ، ومن
ثم فقد جاء في أنقرآن الكريم ما يشير الى أن في ذلك القانون ما يهدف
نحو الكمال الأخلاقي للذات الانسانية ، يقول تعالى : « يا أيها الذين
آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ، ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر
لكم » (١٥) ولا يقف بالانسان عند نشدان كماله الأخلاقي فقط ، بل هو
أيضا بنشدانه لكمال الأخلاقي يشارك فيه سائر المسلمين ، يقول

(١٤) انظر : حافظ بن أحمد حكيم : معارج القبول بشرح سلم الوصول
الى علم الأصول في التوحيد ، المطبعة السلفية ، القاهرة (بدون تاريخ)
ج ٢ ص ٦٠٢ — ٦٠٧ .

(١٥) الأنفال / ٢٩ .

تعالى مخاطبا أمة الاسلام : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله »^(١٦) كما أن القانون الأخلاقي في الاسلام لا يتجاهل ما ينشده الانسان من سعادة خاصة وسعادة عامة ، فعن طلب السعادة الخاصة يقول تعالى : « وابتهج فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنسى نصيبك من الدنيا » ثم يتلو ذلك بالتركيز على مراعاة المصلحة العامة للآخرين فيحمل الآية بقوله : « واحسن كما أحسن الله اليك ولا تبغ الفساد في الأرض ، ان الله لا يحب المفسدين »^(١٧) . وكان ذلك حله مصدر الزام بالقانون الاخلاقي الا انه لم يقف عند هذا الحد والا لتمثل فيه ما تمثل من قصور في سائر الفلسفات الأخلاقية ، ذلك لأن غاية القانون الأخلاقي لم تقف بالانسان المسلم كما وقفت ادى الفلاسفة عندما يتعلق بالحياة الدنيا بل ارتبطت بما هو أبعد من ذلك في الحياة الأخرى ، بما فيها من ثواب وعقاب أبدى . فأضافت بذلك الزاما آخرأ أكثر ثباتا وأكثر سموا ، وقد أشار الدكتور محمد يوسف موسى بعد أن اناض فيما جرى من خلافات حول قضية الوعد والوعيد ، الى أهمية الثواب والعقاب ، كأداة للالزام بالتشريع فقال : « ان الله بهذا التشريع « الوعد والوعيد » بين أن من فعل هذا أو ذاك من أعمال الخير يستحق كذا وكذا من الثواب ، ومن كسب هذا أو ذاك من الشرور يستحق كذا أو كذا من العقاب ، وفي الحق أن المشرع العادل الذي يريد الخير لمن يشرع لهم يجب أن يعمل لسيادة تشريعه بتنفيذ ما حدد من ثواب وعقاب ليكون في الأول دافعا للخير وفي الثاني زاجرا عن الشر »^(١٨) .

(١٦) آل عمران / ١١٠ .

(١٧) القصص / ٧٧ .

(١٨) د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة . ط ٣ ، دار المعارف
ببصر سنة ١٩٧١ م ص ١٤٨ — ١٤٩ .

سمت القانون الأخلاقى فى الاسلام :

أولى هذه السمات التى يتسم بها القانون الأخلاقى فى الاسلام هى سمة « الثبات » ، وقد جاءت هذه السمة من المصدر الذى يستمد منه القانون . . . هذا المصدر هو مجموعة القيم الروحية والدينية التى ترتبط بالدين ، ومن هنا كان ثباتها بثبات ذلك الدين عبر القرون ، تلك القيم التى لم تتغير أصولها بالرغم من تغير العلوم والصناعات ، وتغير العادات والحاجات والأحوال ، بل ان ارتباطها بالدين فى الاسلام قد زاده قوة كما زاده ثباتا واستقرارا (١٩) .

كما يستمد القانون الأخلاقى ثباته من الايمان بالله الذى يعتبر أساسا جوهريا فى الأخلاق الاسلامية ، ذلك لأن عملية الايمان تقوم أساسا على الميثاق والعهد الذى يبرم بين العبد وبين الله سبحانه وتعالى ، على أن يؤمن العبد بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ومن هنا واعتبارا من هذا العهد والميثاق يصبح المرء ملتزما بالايمان بما جاء فى كتاب الله ، أى أنه يصير ملتزما بالقانون الأخلاقى الذى تضمنه القرآن الكريم ، مسنولا عن عدم اتباعه أو مخالفته ، يقول تعالى : « وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما أتيتكم من كتاب وحكمه ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصرى ، قالوا : أقررنا . قال : فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين . فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » (٢٠) . ويقول جل شأنه فى موضع آخر : « الذين يوفون بعهد الله ولا ينقصون الميثاق . والذين يصلون ما أمر به الله أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب . والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويذرعون بالصلوة السيئة أولئك لهم عقبى الدار . جنات

(١٩) دكتور صبحى حمصانى : الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية

ص ٩٦ .

(١٠) البقرة / ٨١ - ٨٢ .

عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم والملائكة يدخلون عليهم من كل باب • سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار • والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم الملعنة ولهم سوء الدار » (٢١) • وغير ذلك من الآيات الأخرى التي تشير إلى ذلك الميثاق والعهد الذي التزم به الإنسان قبل الله سبحانه وتعالى بموجب الإيمان •

ننتقل بعد ذلك إلى نقطة أخرى ، وهي غاية سنوك الإنسان المؤمن ، لنلتبس منها أيضا تأكيد ثبات القانون الأخلاقي في الإسلام ، كما التمسناه من قبل نشأته حيث ارتبط بالإيمان بالله مما أدى إلى الإيمان بما جاء في كتاب الله ، والذي تضمن القانون الأخلاقي ، ومن ثم فقد استمد ذلك القانون ثباته من ثبات مصدره ، أما إذا انتقلنا إلى غاية الإنسان المؤمن فأننا نجدنا نتركز في طلب وجه الله ورضاه • • وهذه غاية يتمثل فيها الثبات كل الثبات ، ذلك لأنه إذا استعرضنا غير هذه الغاية من الغايات الأخرى لوجدناها كلها تنقسم بالتغير والنسبية ، من أمثال تعلق قلب الإنسان بالجاه مثلا أو السلطان أو طلب الرئاسة أو حب المال ، أو حب العلو في الأرض بصفة عامة ، وغير ذلك مما يندرج تحت غاية مذاهب اللذة والمنفعة في الأخلاق • • أما هذه الغاية التي يتعلق بها قلب المؤمن وهي طلب وجه الله ورضاه كفاية قصوى ، على رأس الغايات الأخرى — فهي دون غيرها لا يقترب منها أي لون من ألوان التغير والنسبية ، ومن هنا كان جدير بالإنسان الفاضل أن يتعلق قلبه بغاية ثابتة يسعى لتحقيقها بالخير من الأعمال من أن يتعلق قلبه بغايات زائلة متغيرة • وما يقال عن ثبات الغاية ينعكس بالمثل على ثبات القانون الأخلاقي الذي يمثل المعيار ومصدر الالتزام بالعمل الذي يهدف إلى الغاية • فإذا كانت الغاية ثابتة لزم بالتالي ثبات القانون والمعيار ، وإذا كانت متغيرة لزم أيضا تغير القانون والمعيار الذي يحدد الأعمال التي

تتشدد هذه الغاية تبعاً لتغيرها • ومن هنا كان ثبات القانون الأخلاقي في الإسلام مستمداً أيضاً من الغاية التي ينشدها المؤمنون من أعمالهم • ويوضح لنا شيخ الإسلام الإمام أحمد بن حنبل تيمية علاقة الإنسان بهذه الأغايات ، الثابت والمتغير منها ، فيقول : « وهذه الأمور نوعان : منها ما يحتاج العبد إليه ، من طعامه وشرابه ومسكنه ومنحه ونحو ذلك • • ومنها ما لا يحتاج العبد إليه فهذا لا ينبغي له أن يعلق قلبه به • فإذا علق قلبه به صار مستعبداً له • وربما صار معتمداً على غير الله ، فلا يبقى معه حقيقة العبادة لله ، ولا حقيقة التوكل عليه ، بل فيه شعبة من العبادة لغير الله ، وشعبة من التوكل على غير الله ، وهذا من أحق الناس بقوله ﷺ : « تعس عبد الدرهم ، تعس عبد الدينار ، تعس عبد القطيفة ، تعس عبد الخميصة » وهذا هو عبد هذه الأمور ، فإنه لو طلبها من الله فإن الله إذا أعطاه إياها رضى ، وإذا منعه إياها سخط • وإنما عبد الله من يرضيه ما يرضى الله ويسخطه ما يسخط الله ، ويحب ما أحب الله ورسوله ، ويبغض ما أبغضه الله ورسوله ويوالي أولياء الله ويعادي أعداء الله تعالى • وهذا هو الذى استكمل الإيمان ، كما فى الحديث : « من أحب لله وأبغض لله ، وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان » وقال : « أوثق عرى الإيمان ، الحب فى الله ، والبغض فى الله » (٢٢) •

أما السمة الثانية التى اتسم بها القانون الأخلاقي فى الإسلام فهي : الضرورة ، ومبدئياً يجب ألا يغيب عن ذهننا ماهية الضرورة نفسها التى أتصف بها القانون الأخلاقي ، وذلك عن طريق التفرقة بينها وبين الضرورات الأخرى ، فالضرورة الأخلاقية *La necessite morale* على نحو ما يذهب إليه الدكتور دراز « ليست ضرورة وجودية بل هى ضرورة مثالية • مع ذلك ذلك يجب ألا نخلط بينها وبين الضرورة المنطقية ،

(٢٢) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ٧٢٨ هـ : « العبودية » ، الطبعة الثانية ، المكتب الإسلامى للطباعة والنشر ، بيروت ١٣٨٩ هـ ص ١٠١ - ١٠٣ •

فكل ما هو ضروري منطقيا يفرض نفسه على العقل مسلمة من المسلمات ،
اذ ليس بوسع المرء ألا يرى ما يراه العقل جليا ، وكل ما هو ملزم أخلاقيا
يفرض نفسه على الإرادة على أنه شيء لم يكن ، ولكن يجب أن يكون ،
وهو ينتج من حكم على قيمة لا من حكم على واقع » (٢٣) . كما أنه أيضا
لابد وأن نفرق بين ضرورة القانون الأخلاقي في الاسلام وبين تلك
الضرورة التي أضافها « كانط » الى « واجبه » بمعنى انجاز الفعل
احتراما للقانون وذلك لأن « كانط » أكد هذه الضرورة انطلاقا من
اعتبارين : الاعتبار الأول هو نظرتة الى القانون على أنه من وضع
الإرادة الخيرة . والاعتبار الثاني عنده هو أنه لا مكان لأي اعتبار آخر
يتعلق بميول الانسان ومشاعره وسائر ما يتعلق بأمور الحساسة
أو يتعلق بالفعل نفسه ونتائجه . ومن هنا يأتي الواجب عنده على
أساس ضرورة انجاز الفعل احتراما للواجب فحسب (٢٤) .

والأمر يختلف في ضرورة القانون الأخلاقي في الاسلام ، فالقانون
هنا من وضع مبدأ فوق انساني ، كما أشرنا من قبل ، أي أنه صادر من
قبل الله سبحانه وتعالى ، أما الجانب الآخر الذي يتصور ضرورة هذا
القانون ، ويستمتع لصوته الذي يقول : ينبغي عمل كذا ؟ أو يجب عمل
كذا فهو الانسان برمته بما فيه من عقل وحساسة وعاطفة ، فضلا عما
فيه من ضمير يقوم هنا بدور الرقيب أو القاضي على هؤلاء جميعا ، من
أجل أن يشعرهم ويوجههم الى ما في هذا القانون من ضرورة ،
وما في سلوكهم من اتفاق أو اختلاف مع ما جاء به هذا القانون . .
وهذا هو الأمر الذي يصور لنا قداسة القانون الأخلاقي ، كما يصور
لنا في نفس الوقت الحرية الانسانية في أجلى معانيها . ولذلك نجد
في القرآن الكريم ما يشير الى تلك الضرورة على سبيل الدعوة الى

(٢٣) دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الاخلاق في القرآن ص ٥٧ .

(٢٤) انظر . كانط : اساس ميتافيزيقا الاخلاق ، ترجمة وتقديم الدكتور
محمد فتحي الشنيطي ، ص ٦٧ .

الانصات والطاعة لصوت الواجب... أى صوت القانون الأخلاقى سواء كان مرتبطا بمصلحة خاصة أم لا... يقول تعالى : « اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون ، وان يكن لهم الحق يأتوا اليه مذعنين ، أفى قلوبهم مرض ؟ أم ارتابوا ؟ أم يخافون أن يخيف الله عليهم ورسوله ، بل أولئك هم الظالمون » . انما قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا » (٢٥) . وقد يزعم البعض أن هذا الذى ذكرناه عن ضرورة القانون الأخلاقى انما يعنى الاكراه... وهذا يعنى هدم الأخلاقية فى ذاتها ، والرد على هذا القول نأخذه من نفس المصدر... من القرآن الكريم صريحا من قول الله تعالى : « ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيفا » (٢٦) . ويقول جل شأنه « لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي » (٢٧) . « ولست عليهم بمسيطر » (٢٨) . « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٢٩) ، « فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم ، وان تطيعوه تهتدوا ، وما على الرسول الا البلاغ المبين » (٣٠) . أما عن مصدر الضرورة فى القانون الأخلاقى فيأتى من كون هذا القانون من قبل مشرع آمن به الانسان المسلم ، وأبرم بينه وبينه عهد الايمان الذى يقوم بمقتضاه وبكامل حريته الكامنة فى الضمير بتنفيذ ما جاء به هذا القانون .

أما السمة الثالثة التى يتسم بها القانون الأخلاقى فى الاسلام فهى « الشمول » بمعنى شموله جميع البشر ، ويتجلى طابع الشمول فى القانون الأخلاقى فى القرآن بوضوح لا ريبه معه ، لا لأن مجموع

(٢٥) النور : ٤٨ - ٥١ .

(٢٦) النساء : ٨٠ .

(٢٧) البقرة : ٢٥٦ .

(٢٨) الغاشية : ٢٢ .

(٢٩) يونس : ٩٩ .

(٣٠) النور : ٥ .

أو امره يتوجه فى جماعته الى الانسانية فحسب ، وهو ما يقرره قوله تعالى :
« قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا » (٣١) ، وقوله « لأنذرکم
به ومن بلغ » (٣٢) وقوله : « ليكون للعالمين نذيرا » (٣٣) بل ان القاعدة
الواحدة ولتكن قاعدة العدالة ، أو الفضيلة بعامة ، يجب على كل فرد
أن يطبقها على نسق واحد ، سواء كان تطبيقه لها على نفسه أم على
الآخرين ، يقول تعالى « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » (٣٤) ،
« ولستم بأخذيه الا أن نغمضوا فيه » (٣٥) ، « ويل للمطففين ، الذين
إذا اکتالوا على الناس يستوفون ، وإذا کالوهم أو وزنوهم يخسرون » (٣٦)
وسواء أكان هذا التطبيق على أقربائه ، أم على المبعداء ، على
الأغنياء أم على الفقراء « كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ولو على
أنفسكم » أو الوالدين والأقربين ، ان يكن غنيا أو فقيرا » (٣٧) وسواء
أكان خارج الجماعة أم داخلها : « ذلك بأنهم قالوا : ليس علينا فى
الأميين سبيل • ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون ، بلى من أوفى
بعهده واتقى فان الله يحب المتقين » (٣٨) ، على الأصدقاء أم على الأعداء :
« ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا • اعدلوا هو أقرب
للتقوى » (٣٩) • بل انه حتى فى الحالة التى لا يشتمل نص صريح فيها
على لفظ عام ، وحتى لو كان منزلا بمناسبة ظروف فردى ، فانه يعتبر

(٣١) الأعراف : ١٥٨ •

(٣٢) الأنعام : ١٩ •

(٣٣) الفرقان : ١ •

(٣٤) البقرة : ٤٤ •

(٣٥) البقرة : ٢٦٧ •

(٣٦) المطففين : ١ - ٣ •

(٣٧) النساء : ١٣٥ •

(٣٨) آل عمران : ٧٥ - ٧٦ •

(٣٩) المائدة : ٢ ، ٨ •

من حيث المبدأ تماثلاً الشمول، أعنى أن من الممكن أن ينطبق على جميع الحالات المماثلة، ومن ذلك ما أعلنه رسول الله ﷺ في قوله: «أني لا أصفح النساء، إنما قولى لمائة امرأة كقولى لمرأة واحدة»^(٤٠) . . . «^(٤١)» .

وإذا اتضح لنا ذلك من النصوص القرآنية، وثبتت صفة الشمول والعمومية للقانون الأخلاقي في الإسلام، نقول لعل «بارتلمى سانت هيلر» كان يعلم بذلك مدى سبق الفكر الإسلامى وتميز قانونه الأخلاقى، مع افتقاره إلى من يظهره من العاملين به الذين كان ينبغي عليهم أن يهتموا بالدراسات الأخلاقية اهتمامهم بالدراسات الإسلامية الأخرى، ومن ثم يبرزوا هذا، سابقين به «بارتلمى سانت هيلر» عندما يتكلم عن ضرورة شمول وعمومية القانون الأخلاقى وكأنه جاء بسبق جديد، فيقول: «أن قانون الأخلاق ليس قانوناً شخصياً، بل هو قانون عام، قد يكون فى ضمير أشد قوة وأكثر وضوحاً منه فى ضمير آخر، ولكنه موجود فى كل الضمائر إلى درجة تختلف قوة وضعفها أنه ليناجى جميع الناس بلهجة واحدة، وإن كانت أفئدتهم لا تصغى إليه على السواء، ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو أيضاً العامل لوحدة الروابط الحقيقية التى تربط الفرد بأمثاله»^(٤٢)، كما يشير «بارتلمى سانت هيلر» إلى الآثار التى تنترتب على وصف القانون الأخلاقى بالشمول، فيقول: «... فلولا الاحترام المتبادل الذى يحمله ثلثان يخضعان لقانون واحد بفضيلة متساوية ما تحققت الصداقة . ولأجل أن تكون مسألة جبرية خالدة تحتاج إلى قانون الأخلاق بمقدار حاجة الجمعية إليه . ومن ذلك أيضاً هذه الجاذبية التى تجمع بين إنسانين مختلفى الجنس وتجعل بينهما أثلاً حقيقياً قد يكون العشق نفسه

(٤٠) موطأ مالك ج ٣ باب البيعة ص ١٤٧ .

(٤١) انظر : دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ص ٥٣ - ٥٤ .

(٤٢) مقدمة كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ص ١٦ .

عاجزا عن عقده بهذه المتانة ، ذلك لأن الانسان يجب القانون الأخلاقى الذى ألقى اليه الطاعة ، فيجب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لهم تنفيذه » (٤٣) . وإذا جئنا الى آثار اتصاف القانون الأخلاقى فى الاسلام بالعمومية والشمول فسيطول بنا الحديث ، ومن ثم نكتفى هنا بالاشارة المجملية الى ذلك الاحساس الذى يغمر المؤمنين جميعا ، المصدقين لما جاء به قانون الاسلام الأخلاقى ، والذين يتميزون بضمائرهم الحية ، عندما يجمعون جميعا على بغض الرذيلة وامتنادح الفضيلة أو انكارهم لما حرم الله ونهى عنه ، وحبهم أو تعارفهم على ما حله الله لهم ، وأمرهم به ، ومن هنا كان المبدأ الاسلامى المشهور : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

والسمة الرابعة التى انسم بها القانون الأخلاقى فى الاسلام هى أنه قانون على ممكن التحقيق ، وبذلك أصبح قانونا ذا مضمون بعكس ما وصلت اليه المذاهب المثالية فى الأخلاق من قوانين اتسمت بالصورية ، والخلو من أى ضمان لامكان تنفيذها ، وعلى رأس هذه القوانين قانون الواجب « الكانطى » الذى جاء صوريا مترمنا لا يتناسب وطبيعة الانسان القائمة على الحساسية والعقل معا (٤٤) . أما قانون الأخلاق فى الاسلام فقد جاء خاليا من هذه الصورية والمترمت بفضل مراعاته للجانب العملى من تنفيذ القانون ، فضلا عن مراعاته امكانيات ووسائل الانسان المكلف بتنفيذه ، ونرى ذلك جليا فى ورد فى كتاب الله الكريم من آيات تشير الى أن الله سبحانه وتعالى لا يكلف الانسان الا ما هو فى استطاعته وفى امكانه تنفيذه (٤٥) ، وهو . أى الانسان —

(٤٣) المصدر السابق ص ١٧ .

(٤٤) انظر : دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ١١ ، العرب والعلم ص ٣٢٢ وما بعدها ، وكذلك مقدمة الدكتور عبد الغفار مكاوى لترجمته لكتاب كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص (و) .
(٤٥) انظر هذا فى القرآن : الطلاق / ٧ ، المؤمنون / ٦٢ ، البقرة / ٢٨٦ .

غير مسئول عن الأعمال التي تصدر خارج هذا الإطار . سنختار
مثالا من هذه الآيات نوردها في نسقها القرآني لبيان وتأكيده ذلك ،
يقول تعالى : « لله ما في السموات وما في الأرض وإن تبدوا ما في
أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ، فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ،
والله على كل شيء قدير . آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه ،
والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا نفرق بين أحد
من رسله ، وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير . لا يكلف
الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت . » (٤٦) ، وذكر
الطبري في ترتيب هذه الآيات ومدلولها الأثر : « حدثني يونس قال :
أخبرنا ابن وهب قال : حدثني ابن زيد قال : لما نزلت هذه الآية :
« وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » الى آخر
الآية ، اشتدت على المسلمين وشقت شقة شديدة ، فقالوا
يا رسول الله ، لو وقع في أنفسنا شيء ، لم نعمل به وأخذنا الله به ؟
قال : فلعنكم تقولون كما قال بنو اسرائيل ، « سمعنا وعصينا » قالوا :
بل سمعنا وأطعنا يا رسول الله ، قال : فنزل القرآن يفرجها عنهم :
« آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله » الى قوله : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت » قال : « فصيروه الى الأعمال وترك ما يقسح في
القلوب » (٤٧) ثم بقول الطبري بعد ذلك مؤكدا نفس المعنى : « فان قال
قائل : فان قوله : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » ينبئ عن أن
جميع الخلق غير مؤاخذين الا بما كسبته أنفسهم من ذنب ، ولا مثابين
الا بما كسبته من خير ؟ قيل : « ان ذلك كذلك ، وغير مؤاخذ العبد بشيء
من ذلك الا بفعل ما نهى عن فعله ، أو ترك ما أمر بفعله » (٤٨) . كما يقسم
القول بعد ذلك في النسيان على نوعين : أحدهما : « الذي يكون من

(٤٦) البقرة / ٢٨٤ — ٢٨٦ .

(٤٧) تفسير الطبري — المجلد ٦ ص ١١١ — ١١٢ .

(٤٨) المصدر السابق ص ١٢١ .

العبد على وجه التصحيح منه والتفريط وهو ترك منه لمأمر بفعله فذلك الذى يرغب العبد الى الله عز وجل فى تركه مؤاخذته به ، وهو النسيان الذى عاقب الله عز وجل به آدم صلوات الله عليه فأخرجه من الجنة « وأما النوع الآخر فهو الذى « العبد به غير مؤاخذ ، لعجز بنيته عن حفظه ، وقلة احتمال عقله ما وكل بمراعاته ، فان ذلك من العبد غير معصية وهو به غير آثم » (٤٩) ، كما يقسم أيضا القول فى الخطأ على وجهين : الوجه الأول هو ما نهى عنه العبد فيأتيه بقصد منه وإرادة ، فذلك خطأ منه وهو به مأخوذ « أما الوجه الآخر فهو الخطأ » الذى كان منه على وجه الجهل به والظن منه بأن له فعله ... فان ذلك من الخطأ الموضوع عن العبد الذى رفع الله عز وجل عن عباده الاثم فيه ... » (٥٠) .

ونخرج من هذا كله بأن الله سبحانه وتعالى لم يطالب الانسان بتنفيذ القانون الأخلاقى الا بالقدر الذى يتمتع به هذا الانسان الفرد من قدرات على تنفيذه ، الأمر الذى اذا لم يتوفر لهذا الانسان معه الوسائل المادية المعنوية على اتيان الفعل موضوع الأمر والنهى فلا مسئولية عليه قبله من الناحية الأخلاقية ، وبعبارة أخرى فان أجمال القول فى هذا النص الذى أقتبسناه آنفا من القرآن الكريم أن التكليف لا يتوجه الى الانسان الا فى حدود امكانياته ، وهكذا ندرك أن أحوال النفس التى لا تخضع للإرادة ليست فى الواقع ، ولا يمكن أن تكون موضوعا مباشرا للتكليف ، فضلا عن المؤسسات والغرائز والشهوات والميول الفطرية ، ولذا فان جميع الأوامر ذات الاتصال بالحب والبغض والخوف أو الأمل قد فسرت عقليا لدى الشراح على أنها قد جاءت لتحكم عملا سابقا نشأت عنه هذه الحالات ، أو عملا مصاحبا أو لاحقا ، ولكنه لا يمكن أن يكون من قبيل الملائرارى (٥١) .

(٤٩) المصدر السابق ص ١٣٣ .

(٥٠) المصدر السابق ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٥١) دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ص ٦٤ .

كذلك لم يقف الأمر أيضا عند هذا ، بل نجد فى القانون الأخلاقى فى الاسلام الاتجاه نحو التيسير على الانسان ، يتضح ذلك من الآيات الكريمة من نحو قوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر » (٥٣) ، وقوله : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » (٥٤) ، وقوله : عز وجل : « يريد الله أن يخفف عنكم » (٥٥) . ونجد تفصيل هذا التيسير ممثلا فى المرونة التى اتسم بها القانون الأخلاقى ، والتى تتمثل بدورها فى الاستثناءات التى تؤدى الى الاعفاء من القاعدة الأخلاقية اعفاء كاملا تارة ، واعفاء جزئيا تارة أخرى . ومن النوع الأول الذى يؤدى الى الاعفاء الكامل من موضوع التكليف متى ثبت عدم قدرة الانسان عليه ، نجد الاعفاء من الجهاد فى سبيل الله ، متى ثبت عجز الانسان عن ذلك ، يقول تعالى : « قل للمخلفين من الأعراب استدعون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا ، وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما » . ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ، ولا على المريض حرج ، ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار ، ومن يتول يعذبه عذابا أليما » (٥٥) كما أن الله سبحانه وتعالى اذ يحرم اكل بعض اللحوم على المسلمين ، نجده يستثنى منهم من لا يجد شيئا يأكله الا هذه اللحوم المحرمة ، الأمر الذى يهدد حياته جوعا ، هنا نجده يبيح : « أكلها ، يقول تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ، وما أهل لغير الله به ، والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطحية ، وما أكل السبع ، الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب » . فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم ، فان الله غفور رحيم » (٥٦) .

(٥٢) البقرة / ١٨٥ .

(٥٣) الحج / ٧٨ .

(٥٤) النساء / ٢٨ .

(٥٥) الفتح ، ١٦ - ١٧ .

(٥٦) المائدة / ٣ .

أما عن الاعفاء الجزئي من التكليف فنجد في الصلاة عندما يخففها الله سبحانه وتعالى على المسافرين وعلى المشتركين في القتال أثناء الحرب ، يقول سبحانه وتعالى : « وإن ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ... » (٥٧) ، ويقول جل شأنه : « جافظوا على المصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين فإن خفتكم فرجالا أو ركبانا ، فإذا آمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » (٥٨) ، ويرد في تفسير الخوف الوارد في الآية الثانية ، والذي يبيح للمؤمن أن يصلي راكبا أو راجلا أنه « الخوف على الهبة عند المسلة والمسايفة في قتال من أمر بقتاله من عدو للمسلمين ، أو محارب ، أو طلب سبع ، أو جمل صائل ، أو سيل سائل فخاف الغرق فيه » (٥٩) .

وأحيانا أخرى يربأ تنفيذ القاعدة عن الوقت المحدد لها عندما تصبح الظروف غير ممكنة للعبد من أدائها إلى أن تنتهي هذه الظروف وتنتهي له ظروف أخرى موالية تمكنه من تنفيذ القاعدة ، مثل ذلك أرجاء الصيام للمرضى والمسافرين (٦٠) . وتارة أخرى يستبدل القانون للعمل عندما يستحيل أو يتعذر القيام به بسبب غياب الأدوات التي تمكن الإنسان من اتمامه بعمل آخر أيسر منه ، والمثل الواضح على ذلك إباحة التيمم رمزا للطهارة بدلا من الوضوء عندما يتعذر الحصول على الماء اللازم لاتمام الوضوء (٦١) . بل في القانون الأخلاقي ما هو أكثر صراحة في الدلالة على مرونته ومراعاته لظروف الإنسان ، نجد ذلك في إباحته ما نهى عنه إذا اقتضت الظروف ذلك ، استثناء من القاعدة ، مثل إباحته الكذب للإنسان في القول إذا وجد في الصدق مضره عليه

(٥٧) النساء / ١٠١ .

(٥٨) البقرة / ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٥٩) تفسير الطبري ج ٥ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ .

(٦٠) البقرة / ١٨٥ .

(٦١) المائدة / ٦ .

أو على المجتمع ، ففي الوقت الذي نجد النهي عن الكذب وذمه واردا في القرآن والسنة ، من نحو قوله تعالى : « انما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون » (٦٢) وقوله جل شأنه : « ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون » (٦٣) ، ومن أقوال الرسول ﷺ في الصدق والكذب قوله : « : ان الصدق يهدي الى البر ، وأن البر يهدي الى الجنة . وأن الرجل ليصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا . وأن الكذب يهدي الى الفجور . وأن الفجور يهدي الى النار ، وأن الرجل ليكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا . » الا أننا نجد بعد ذلك من أقوال الرسول عليه السلام ما يرخص في الكذب ، مثل قوله : « ليس المكذب الذي يصلح بين الناس فيقول خيرا أو ينمي خيرا . . كما زاد مسلم : ولم أسمعه يرخص في شيء مما يقول الناس أنه كذب الا في ثلاث : في الحرب ، والاصلاح بين الناس ، وحديث الرجل امرأته ، وحديث المرأة زوجها » (٦٤) كما يذكر الغزالي في الموضوع نفسه أن من كمالات الصدق . . الاحتراز عن المعاريض (٦٥) ، فقد قيل : في المعاريض مندوحة عن الكذب ، وذلك لأنها تقوم مقام الكذب ، ان المحذور من الكذب تفهيم الشيء على خلاف ما هو عليه في نفسه . الا أن ذلك مما تمس اليه الحاجة وتقتضيه المصلحة في بعض الأحوال ، وفي تأديب الصبيان والنسوان ، ومن

(٦٢) النحل / ١٠٥ .

(٦٣) البقرة / ١٠ .

(٦٤) انظر : أبو الحسن الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، كتاب الكبائر ، مجموعة الحديث ، الرياض ١٣٨٩ هـ ص ٢٥١ — ٢٥٣ .

(٦٥) جاء في المصباح المفير ج ٢ ص ٥٥٢ ما نصه : « والمعارضات التورية وأصله الستر ، يقال عرفته في معارض كلامه ، وفي الحق كلامه وفحوى كلامه ، بمعنى قال في البارع ، وعرضت له ، وعرضت به تعريضا اذا قلت قولا وأنت تعنيه ، في التعريض خلاف التصريح من القول ، كما اذا سألت رجلا هل رأيت فلانا ، وقد رآه ، ويكره أن يكذب فيقول : ان فلانا ليرى فيجعل كلامه معارضا ، فرارا من الكذب » .

يجرى مجراهم ، وفى الحذر عن الظلمة ، وفى قتال الاعداء ، والاحتراز عن اطلاعهم على أسرار الملك ، فمن أضطر الى شئ من ذلك فصدقه فيه أن يكون نطقه فيه لله فيما يأمره الحق به ، يقتضيه الدين ، فاذا نطق به فهو صادق ، وأن كان كلامه مفهماً غير ما هو عليه ، لأن الصدق ما أريد لذاته ، بل للدلالة على الحق ، والدعاء اليه ، فلا ينظر الى صورته بل الى معناه » (٦٦) ، وربما كان هذا المعنى الذى أشار اليه قول الغزالي ، انما هو الذى أراد به الله سبحانه وتعالى خير الانسان لا الاضرار به ، وربما هذا يعطينا اشارة أو دلالة على ماهية القانون الأخلاقى برمته ، وأنه « قد وضع من أجل الانسان ، ولم يخلق الانسان من أجل القانون » (٦٧) .

والسمة الخامسة التى يتسم بها القانون الأخلاقى فى الاسلام هى التدرج فى تنفيذه ، وذلك ادراكاً وتقديراً من المشرع الطبيعى الانسان ، وهى نفثة تربوية وضع لها القانون الأخلاقى حساباً دقيقاً قبل أن تدركه النظريات الحديثة فى التربية ، فقد وضع فى حسابه أن ما هو راسخ فى النفس ليس من السهل ازالته أو تغييره ، وأن كان ذلك ليس مستحيلاً ، ومن ثم اذا كان القانون الأخلاقى فى الاسلام قد صدر عن التعاليم الاسلامية المرتبطة بنزول القرآن على الرسول ﷺ فهو بذلك يخاطب قوماً لهم عاداتهم وتقاليدهم الراسخة فى عقليتهم ، وهو — أى الاسلام — لا يقبل بعضها ، ولكن هل كان من السهل عليه ازالة هذه الأمور الراسخة فى عقلية انسان الجاهلية أو تغييرها ، من الرذائل المنافية للأخلاق الاسلامية ؟ وقد أدرك مشرع القانون الأخلاقى فى الاسلام أن ذلك ليس بالأمر السهل ، ان كان ليس بالمستحيل ، ومن ثم فقد لجأ الى أسلوب يحقق له ذلك . . . ذلك هو أسلوب التدرج فى اعلان مبادئه لانسان ذلك العصر . . . وكل عصر — ليسهل عليه للتنازل

(٦٦) انغزالى : احياء علوم الدين ، ط انشعب ص ٢٧٢٨ .

(٦٧) دكتور توفيق الطويل : « العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى »

ص ٢٢٣ .

عما رسخ فى عقليته من أمور لا يتقبلها الاسلام ، وتقبل الأمور الأخرى التى يدعوه اليها ، والا لنفر الناس من الاسلام ، وأبوا أن يتقبلوا مبادئه ، تمسكا بما توارثوه عن آبائهم وأجدادهم .

هذا هو الأمر الأول ، أما الأمر الثانى الذى راعاه القانون الأخلاقى متبعا أسلوب 'التدرج' فهو مراعاته لاختلاف قدرات الانسان دنوا وسموا ، ومن هنا كان موقف القانون فى تحديد درجات اللواجب أو للأمر الأخلاقى ، يتضمن تمشيا مع اختلاف قدرات الانسان ، بحيث يمكنه من التخلّى بالفضيلة اذا حقق لنفسه الحد الأدنى منها ، وله أيضا اذا ما كان لديه القدرة على ذلك أن يزداد منها ، محتاطا لنفسه بالبعد عن كل ما يقربه من الرذيلة ، كما يتضمن أيضا حدا أدنى من التخلّى عن الرذيلة ، وفى نفس الوقت يتيح له اذا أراد المزيد من النقاء والطهر أن يبتعد عن كل شبهة تقربه من الرذيلة ، حتى ولو لم يثبت كونها رذيلة .

ولتفضيل الأمر الأول ، نجد المثل واضحا فى تحريم القرآن لشرب الخمر ، وكان من الممكن أن ينزل الأمر مرة واحدة محرما الخمر ، التى كان يتعاطاها المجتمع الجاهلى آنذاك منذ القدم لدرجة تغنى الشعراء بها ، الأمر الذى كانت معه الخمر تحتل مكانا راسخا فى تقاليدهم ، ولكن لننظر كيف حرّمها القانون الإسلامى متدرجا حتى امكنه اقناع المسلمين من عرب الجاهلية بالتخلّى عن شرب الخمر دون معارضة ، فنجد عملية التحريم هذه قد نزلت فى أربع آيات متباعدات ، يقول سبحانه وتعالى فى الآية الأولى : « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا ، ان فى ذلك لآية لاقوم يعقلون » (٦٨) ، انظر القرآن هنا ومجرد اشارة الى مقارنة أو موازنة بين ما يؤخذ من ثمرات النخيل والأعناب ، سكرا ، ورزقا حسنا ، اذن فالسكر الذى هو الخمر المأخوذ من ثمرات النخيل والأعناب هو شئ آخر غير الرزق

(٦٨) النحل / ٦٧ .

الحسن .. ثم يختم الآية بقوله تعالى : « ان فى ذلك لآية لقوم يعقلون » .. وهنا دعوة صريحة للتأمل والتعقل فى ماهية « السكر » الذى ام يدرج تحت الرزق الحسن » * ثم تأتى الخطوة التالية بعد ذلك ، متضمنة خطوة الى الامام أكثر وضوحا ، يقول تعالى : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ، ومنافع للناس ، واثمهما أكبر من نفعهما » ، كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون » (٦٩) * وما زال القرآن يراعى ما هو راسخ فى عقلية القوم سلالة المجتمع الجاهلى الذى كان يتغنى بالخمر ، فضلا عما فيها من كسب مادى يقوم فى صنعها والاتجار بها ، فيقول لهم على لسان النبى ﷺ : نعم فى الخمر مزاغ ، ولكن فيها أيضا اثم كبير ، واذا كان معياركم يا أهل المجتمع الجاهلى هو النفع ، فان اثمها أى ضررها أكثر من نفعها * ففى الخمر زوال عقل شاربها حتى يعزب عنه معرفة ربه ، وذلك أعظم الآثام ، فاذا قارنا ذلك بما يترتب عليها من لذة أو نفع من الاتجار فيها لفناق الاثم النفع (٧) * الا أنه وان كانت هذه الخطوة قد أدت وظيفتها فامتنع البعض عن شرب الخمر من أنفسهم ، الا أن البعض الآخر ما زال يشربها ، الأمر الذى كان يستلزم نزول آية أكثر صراحة ، فجاء قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعملوا ما تقولون » (٧١) * وبهذه الآية بدأ ظهور النهى الصريح عن شرب الخمر ، وان كان نهيا جزئيا ، الا أنه شمل معظم ساعات اليوم ، فكما نعلم الصلوات الاسلامية خمس على فترات متقاربة ، موزعة على ساعات النهار وجزء من الليل ، فلكى تؤدى الصلاة وهى من أهم أركان الدين الاسلامى فلا بد من ألا يقترب المسلم من الخمر طوال هذا الوقت ، ومن ثم كان هذا التحريم الجزئى دعوة الى الانقطاع عن شربها لمدة

(٦٩) البقرة / ٢١٩ .

(٧٠) انظر : الطبرى : التفسير — طبع المعارف المجلد ٤ ص ٣٢٦

وما بعدها .

(٧١) النساء / ٤٣ .

طويلة ، ودعوة بالتالى الى الحد من رواجها وتجريدها تدريجيا من سوقها دون احداث أزمة اقتصادية مفاجئة (٧٢) . وبذلك آن الوقت ليصدر الأمر الالهي بالتحريم المطلق للخمر ، فكلن قوله سبحانه وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » (٧٣) .

أما تفصيل الأمر الثانى بتدرج القانون الأخلاقى فقد تعلق بالواجب نفسه موسعا المسافة فيه بين الأمر والنهى ، واضعا لذلك درجات هى بمثابة المحطات على هذه المسافة . هناك على أقصى الطرف تحديد لما هو مأمور به ويجب فعله ، ومن يتخلى عنه فقد تخلى عن الفضيلة ، وعلى قمة الواجبات المأمور بها فى هذا الطرف يوجد الواجب المطلق على المسلمين ، وهو واجب الايمان .. الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، بينما يوجد على الطرف المقابل درجة أخرى على النقيض من الأولى وهى الأمر المنهى عنه تماما ، ومن لا ينته عن اتيانه فقد اثم اثما لا مفر منه ، وعلى قمة هذه الأمور المنهى عنها رذيلة الكفر ، وبين الطرفين توجد ثلاث درجات آخر ، تقع احدهما تالية لما هو مأمور به ولكن ليس لها صرامته ، بمعنى أن الانسان غير مطالب بها ، ولكنه اذا أتى هذه الدرجة فقد أتى خيرا يثاب عليه ، وفى مقابل هذه الدرجة توجد درجة أخرى تالية لما هو منهى عنه تماما ، لم يتعلق بها أمر النهى المطلق ، ولكنها درجة مكروهة بمعنى أنه اذا لم يأتها الانسان فقد ارتقى درجة نحو الالتزام بما نهى الله عنه ، وفى هذا خير يثاب عليه ، أما اذا أتاها الانسان فهى من الأمور المكروهة ، والنهى يتغاضى عنها القانون الأخلاقى ، فلا اثم عليه .

(٧٢) انظر : دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ص ٨٤ — ٨٥ .

(٧٣) المائدة / ٩٠ .

وبين كل من الزوجين من الدرجات الأربع التي أشرنا إليها ، أى فى المنتصف توجد درجة خامسة ، وتلك التي تمثل الأعمال عديمة الوزن اخلاقيا بمعنى أنها لا تقع فى اطار المأمور به ، ولا فى اطار المنهى عنه ، ومن ثم فلا اثابة ولا عقوبة عليها •

وقد أشار علماء أصول الفقه الى هذه الدرجات الخمس هكذا :

الموجب ، المحذور ، المباح ، المكروه ، الحرام •

الباب الثاني

مذهب السعادة في الفكر الاسلامي

مقدمة :

لقد كانت نظرية السعادة نظرية أخلاقية فى أساسها^(١) ، شغلت مفكرى الأخلاق منذ القدم ، ومازالت تشكل محورا أساسيا فى الفكر الأخلاقى حتى يومنا هذا ، تتسج حولها المذاهب المختلفة ، حسب الخلفيات التى تشكل عقلية أصحابها • وهى تمثل عند الجميع الغاية التى ينشدها الإنسان من وراء سلوكه •

وقد رأينا من قبل كيف أن الفكر الإسلامى قد حافظ وحرص على سمو الواجب الأخلاقى ، ولكنه لم يبتكر لنا قد يترتب عليه من سعادة • ونذكر فقط بتلك التفرقة التى أقامها المعتزلة بين فكرة « الواجب » التى حددوها بعيدا عن أية غاية تترتب عليها ، وبين فكرة الإيجاب للواجب من قبل موجب • وما قد يترتب على هذا الإيجاب من جزاء من قبل موجب • ومن هنا كان للسعادة فى الفكر الإسلامى مكانا لا ينكر ، والفكر الإسلامى وإن شكلت التعاليم الإسلامية من كتاب أو سنة ، قاعدة أساسية يرتكز عليها فهو لم ينشأ فى عزلة وفراغ ، ولكنه كأي فكر إنسانى قد أثر وتأثر فيما وبما حوله من أفكار سابقة له ولا حقه عليه •

ومن أجل ذلك قسمت هذا الباب الى أربعة فصول ، حاولت فى الفصل الأول تحديد الاتجاهات الرئيسية التى عالجت موضوع السعادة فى الفكر القديم ، ولما كان الفكر اليونانى يعد من أبرز ما عنى بموضوع السعادة ، فضلا عن أنه كذلك من أكثر الأفكار القديمة تأثيرا فى الفكر الإسلامى ، فقد قصرت حديثى فى هذا الفصل على بيان رأى أفلاطون وأرسطو والرواقية ، والابيقورية ، والأفلاطونية المحدثة فى السعادة الأخلاقية •

وقد نختلف مع من يقول بأنه ليس فى الكتب المقدسة ، أو التعاليم

(١) الدكتور إبراهيم مكور : فى الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ٣٢ .

الدينية فلسفة أو مذهب محددة ، ولكننا لما كنا نرى أن القرآن والسنة قد ساهما بما ورد فيهما من آيات وأحاديث في تشكيل العقلية الإسلامية ، أو الفكر الإسلامي ، فرأينا أنه قد يكون من المفيد أن نعقد فصلا خاصا لبيان كيفية تناوب الكتاب والسنة لموضوع السعادة ، نحاول من خلاله أن نضع أيدينا على ما فيهما من نصوص أساسية وجهت الفكر الإسلامي بعد ذلك .

ثم ننتقل إلى تناول حميم ما يمكن أن نسميه فكرا أو فلسفة إسلامية حول موضوع السعادة ، وحسب النهج الذي ينفذه المفكرون في معالجتهم لهذا الموضوع وأداتهم في ذلك قسمنا الحديث إلى قسمين هما ، الفصل الثالث وتناولنا فيه نظرية السعادة عند المتصوفة المسلمين ، وذلك لاستخدامهم الذوق والمشاهدة في إدراك السعادة . والفصل الرابع حيث تناولنا نظرية السعادة عند الفلاسفة المسلمين ، الذين اعتمدوا على العقل والنظر في تحصيل السعادة .

* * *

الفصل الأول

الاتجاهات الرئيسية للسعادة الأخلاقية

عند اليونان

إذا صح ما ذكره هـ • سدجويك من أن الفلسفة الأخلاقية أخذت عن طريق تعاليم سقراط تحثك مكانا بارزا ، ومن أجل هذا قيل : ان سقراط كان نقطة البدء الرئيسية التي صدرت عنها الاتجاهات الأخلاقية لدى اليونان من بعده ، وكان بهذا منشيء علم الأخلاق^(١) • إذا صح هذا فلا يمكن لنا أن ندخل في الحديث عن السعادة الأخلاقية عند اليونان دون أن نقف وقفة قصيرة عند شيخهم سقراط •• حقيقة لم يبرز لسقراط رأى أو نظرية في السعادة ، ولكنه وضع الأساس لن تناولوها بالبحث من بعده ، حتى قيل : انه كان أول من وضع مذهباً في السعادة ، فشاعت فكرة السعادة عند خلفائه من فلاسفة اليونان ، وان اختلف مدلولها عند كل منهم^(٢) • وقد كان هذا بسبب اهتمام سقراط بالفضيلة ، وجعلها أمراً موضوعياً يخضع للبحث العلمي ، بعد أن كانت أمراً ذاتياً عند السوفسطائية ، حتى انقضى الى الربط بين الفضيلة والمعرفة ، وبين الرذيلة والجهل •

ولكن لا يمكن للإنسان الفصل بين الفضيلة وبين السعادة ، وذلك لارتباط كل منهما بالآخر ، لا يمكن أن تقوم سعادة الا للرجل الفاضل ، ولا يمكن أن يسعى الإنسان الى فضيلة ان لم يرج من سعيه نوال سعادة^(٣) • هذا أمر لا اختلاف عليه ، وان حصل الاختلاف حول

(١) انظر : دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٢٩ •

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ •

(٣) دكتور نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ص ١٩ •

ماهية هذه السعادة . ومن ثم جاء تلامذة سقراط من بعده ليوضحوا ما جاء مقتضيا في فلسفة أستاذهم ، وهذا ما سنتعرض له .

يبدأ أفلاطون في حديثه عن فلسفته الأخلاقية في « محاوراة الجمهورية » بتساؤله عن : ماهية العدالة ، وهل العدالة أم الجور هي التي ستأتى لصاحبها بالسعادة^(٤) ؟ ويظل هذا التساؤل دون إجابة الى أن يجيب عليه أفلاطون في محاوراة « فلوكون » حيث يتضح أن العدالة لا تتعلق بظاهر الانسان أو « برانيه » بل تتعلق بداخله أو « جوانيه » ، بمعنى أن الانسان العادل لا يسمح لعناصره الداخلية أن يتداخل بعضها مع الآخر ، بل يسلك في حياته طبقا لنظام هو بمثابة سيده وقانونه الخاص ، وبهذا يعيش في حالة سلام مع ذاته^(٥) . والمقصود هنا بعدم التداخل بين العناصر الداخلية للانسان الذي تقترب عليه حالة السلام مع الذات التي عنى بها أفلاطون هو فضيلة العدالة التي ربط بينها وبين سعادة الانسان ، وهو بعبارة أوضح ذلك الموقف المشهور الذي وقفه أفلاطون مع النفس الانسانية ، وتقسيمه لها الى قوى ثلاث : القوة العاقلة ، والقوة الغضبية ، والقوة الشهوية ، ووضعه لكل من هذه القوى فضيلة تخصها ، فالقوة العاقلة فضيلة الحكمة ، وللقوة الغضبية فضيلة الشجاعة ، وللقوة الشهوية فضيلة العفة ، الا أنه قد ذهب أيضا الى أن هذه الفضائل لن تتحقق الا بتحقيق ذلك التوازن أو عدم التداخل بين هذه القوى ، وهو الذي لا يتحقق الا بتوفر فضيلة رابعة هي فضيلة العدالة ، وفي كنفها تتم حركة القوى طبقا لنظام معين فيه تخضع القوة الغضبية للقوة العاقلة ، والقوة الشهوية للقوة الغضبية^(٦) ، وقد يذكرنا

(٤) المصدر السابق ص ١٣ .

(٥) Great Books (Great Idea , Happiness Vol . 1p . 687 (٥)

(٦) انظر : الدكتور احمد مؤاد الأهواني : أفلاطون ، سلسلة نوابع الفكر الغربى ، دار المعارف بمصر ص ١٠٠ ، الدكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٥٨ .

قول أفلاطون عن العدالة التي بها يتم تحقيق ذلك التوازن بين قوى النفس الداخلية بموقف « فرويد » — من بين علماء النفس — الذي ربط فيه بين سعادة الانسان وبين الصحة النفسية ، وان كان « فرويد » قد عنى هنا بالصحة النفسية ذلك الانسجام الذى يتقم بتوافر صحة البدن وصحة النفس معا ، فعنده أن الشخص الذى يولد متميزا بنقص فى تكوينه ، الأمر الذى يترتب عليه عدم تمشى دافعه الجسمى مع التطور اللازم والاضرورى لحياته ، لا يمكن أن يكون سعيدا . على أن المقابل عند « فرويد » للانسان السعيد ليس هو ما نسميه بلغة الأخلاق بالانسان الشقى ، انما هو عنده المريض نفسيا *Nourosis* (٧) .

وعلى ضوء ذلك حدد أفلاطون موقفه من الخير ، وموقفه من الفضيلة الموصلة الى الخير ، فقدم مستويين من كل منهما ، فالخير عنده ينقسم الى ما سماه فى « محاوراة الجمهورية » . . الخير انفسى « وهو الخير الذى يتحقق للانسان عن طريق المعرفة والعلم ، أو عن طريق التحلى بفضيلة « الحكمة » ، وهو يتميز بالثبات والاطلاق ، وعنده أيضا مستوى آخر من الخير ، ذلك الذى سماه فى محاوراة « فيدون » الخير الشعبى . وهو أقل منزلة من الخير الفلسفى وهو بمثابة الظل له ، ويتوصل اليه الانسان بمجرد الرأى ، والرأى وان كان صحيحا فهو لا يصل الى مستوى العلم ، ومن هنا كان هذا الخير لا يتميز كسابقه بالثبات ولا الاطلاق ، لأنه يعتمد على التقليد والعرف ، ولا يستند الى دليل أو برهان عقلى^(٨) ، وما سماه أفلاطون « الخير الفلسفى » هو نفسه ما سماه « الخير الأقصى » . . وهو ما يعنيه بالسعادة ، وقد ربط بينه وبين العدالة ، تلك الفضيلة التى يتحقق بها سائر الفضائل الأخرى ، وعلى قمتها فضيلة الحكمة ، التى يتوصل بها الانسان الى ما سماه بالخير الفلسفى . . وبالتالي الى السعادة ، والعدل عنده سعيد وان

Great Books (Great Ideas) , Idea of Happiness (٧)
Vol. I . p. 688.

Taylor (A. E) ; Plato « The man and his work » (٨)
London, 1963, p. 144 - 145.

أصابته المحن ونزلت به الكوارث ، وخلت حياته من اللذات والمتع^(٩) .

وأفلاطون وان قدم بهذا نظرية في السعادة الا أنه لم يجعل من السعادة معياراً تقاوس به خيرية الأفعال وشريرتها من الناحية الأخلاقية ، بل نجده قد جعل من السعادة شيئاً مصاحباً للفضيلة^(١٠) ، التي ارتآها في ذلك الانسجام بين قوى النفس الذي ينتج عنه ما أسماه بفضيلة المعدالة ، كما أننا نستطيع أن نرى أيضاً بوضوح أن أفلاطون وان كان بنظريته هذه التي تصل بنا مع تحقيق الحكمة الموصلة لما أسماه . . بالخير الفلسفي . . الى ما يشبه الحياة الفاضلة على الإطلاق ، التي نصل من خلالها الى التشبه الكامل بما أسماه « بالمثل » فهو أيضاً لم يتنكر لما هو دون ذلك من خيرات أخرى أقل صفاء وسموا ، ولا ضير في ذلك عنده ، مادام يقوم على شيء من الاعتدال . ومن هنا فقد أخطأ أولئك الذين خلطوا بين أفلاطون وبين سابقيه من السوفسطائية ، وبين لاحقيه من دعاة اللذة والمنفعة قديماً وحديثاً ، فهؤلاء وأولئك قد اتفقوا جميعاً على جعل الفضيلة أو العمل الخير يدور سلماً وإيجاباً في فلك اللذة أو المنفعة ، جاعلين منهما المعيار الذي يقيم به الفعل .

كما أنه أيضاً قد أخطأ أولئك الذين خلطوا بين أفلاطون وبين دعاة الزهد والتصف ، وهو القائل بالاعتدال والمتوسط^(١١) ، بل لعل أصدق ما يقال عنه أنه قد بقي أميناً للمثل اليوناني الأعلى للحياة الانسانية وهو الذي يوجب العمل على تنمية قوى الانسان في اعتدال يمنع من طغيان احدها على الأخرى ، وترتب على هذا أيضاً أن الخير الأقصى يبدو أولاً في معرفة المثل في ذواتها ، وهذه هي الفلسفة — ثم في تأمل المثل وهي تكشف عن نفسها في عالم الحس مع حب وتقدير

(٩) دكتور توفيق الطويل ، انفسفة الخلقفة ص ٥٨ .

(١٠) أفلاطون : محاورفة النفاغ ، ترجمة دكتور زكى نجيب محمود ص ١١٣ .

(١١) دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ص ١٠٦ .

لكل ما هو جميل ومتسق ، ثم فى التزود بالعلوم والفنون ، ثم فى التمتع
بلذات الحس البريئة النقية مع استبعاد الدنىء الخسيس منها^(١٢) .

أما الميزة أو السمة البارزة التى أضفاها أفلاطون على مذهبه فى
السعادة فتبرز من خلال تلك القسمة التى أشرنا اليها عنده من قبل ،
بين ما أسماه « الخير الفلسفى » و « الخير الشعبى » ، وهو فيما
نعتقد قد ربط بين « الخير الفلسفى » وبين عالم المثل ، غير المتحقق على
الكمال فى عالمنا هذا ، حيث أن المتحقق فيه هو « الخير الشعبى »
الذى هو بالتالى بمثابة الظلال لعالم المثل ، ومن هنا كانت السعادة
الحقيقية عنده هى السعادة المرتبطة « بالخير الفلسفى » ، وهى لن نتحقق
فى هذا العالم الأرضى ، ومن هنا كان اتفاق أفلاطون فيما وصل اليه
مع ما وصل اليه رجال الأديان السماوية فى معالجتهم لموضوع السعادة
وربطهم السعادة انقصوى بالحياة الأخروية ، وأفلاطون بذلك كان تلميذا
مخلصا لأستاذه سقراط الذى كان يرى السعادة القصوى فى حياة
غير هذه الحياة الدنيا ، ومن ثم لم ير فى الموت شقاء بل انتقالا
الى حياة أفضل ونعيم أكبر^(١٣) .

أما اذا انتقلنا بعد ذاك الى الحديث عن نظرية السعادة الأخلاقية
عند أرسطو تلك التى قيل عنها أنها أهم نظرية فى السعادة عرفها تاريخ
التفكير الأخلاقى منذ عهد اليونان^(١٤) ، فاننا نجده قد كان فى عرضه
لها أكثر تركيزا على طبيعة الانسان الذى عرفه بأنه « حيوان ناطق »
ومن ثم كان تعريفه للسعادة « بأنها اللذة الناشئة من تحصيل الفعل
المقوم لطبيعته »^(١٥) . والناظر الى أرسطو للوهلة الأولى يراه مخالفا

(١٢) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٦٠ .

(١٣) Ch . Plato; The last days of Socrates Tr. by Hugh
Tredennick; Benguin Book; 1975 p. 179 - 180.

(١٤) د . زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٤٤ .

(١٥) د . عبد الرحمن بدوى : أرسطو ص ٢٥٦ .

لسقراط وأفلاطون لرفضهما القول باعتبار اللذة فى أساس السعادة التى رأوها فى عالم آخر غير هذا العالم بما فيه من لذات بدنية أو سياسية ، حيث يوجد ما أسموه بالخير الأقصى أو الخير الفلسفى .
الا أنه بتأمل الفكر الأرسطى فيما يتعلق باللذة يتضح أنه قد أعطى اللذة مفهوما آخر غير المفهوم الذى ثار عليه سقراط وأفلاطون وغيرهما ، لأنه .. ينظر الى اللذة نظرة سكونية باعتبارها كمالا أى تحققا بالفعل^(١٦) .. الأمر الذى يجعله يلتقى بعد ذلك أو يقترب مما قال به سقراط وأفلاطون فى السعادة .

وأرسطو يبدأ حديثه عن السعادة بالربط بينها وبين حياة الانسان الدنيوية التى يعيشها ، مقدرجا به حسب طبعه واستعداده من الغلظة والعامية أو من الرقى والتقدم ، فيجعلها تنحصر فى ثلاثة أمور هى :
اللذة الناتجة عن المتعة المادية ، من مأكّل ومشرب ومنكح وما شابه ذلك ، أو تلك الناتجة عن التأمل العقلى^(١٧) . ومن أجل ذلك فهو يتجه الى الحياة الجارية للناس يحدد من خلالها معنى كلمة « سعادة » و « سعيد » فينتهى الى مجموعة من الحقائق توصله الى ما هو « خير أقصى » أو « تام » أو « نهائى » ثم يربط بين هذا المفهوم وبين مفهوم السعادة على أساس أنه لأجلها ودائما لأجلها وحدها نحن نبحت عنها ، وليس البتة نظرا لأى شىء آخر^(١٨) . ثم نجد أرسطو بعد ذلك يتمثل هذا الخير « الأقصى » و « النهائى » و « التام » — الذى اتفق على أنه السعادة — فى الحياة الفكرية والتأملية ، بمعنى أنه اذا اتفق للانسان حياة فكرية تأملية تحققت له النغاية من حياته ، والتى فيها سعادته وخيره الأخلاقى . ذلك لأن خير كل شىء يتناسب مع عمله الخاص ، فتحديد غاية الانسان

(١٦) المصدر السابق ص ٢٥٦ .

(١٧) أرسطو : الأخلاق النيقوماخية (ك ا ب ٢ ف ١٠) ، ترجمة احمد لطفى السيد ج ١ ص ١٧٨ .

(١٨) الأخلاق النيقوماخية (ك ا ب ٤ ف ٤ ، ٥) ج ١ ص ١٩٠ .

يرتبط بتحديد العمل الخاص به ، كما أن أعضاء الجسد تتحدد غايتها وفقا لأعمالها الخاصة ، والانسان أيضا له عمل خاص ، ولا يمكن أن يتحدد عمله بالأعمال التي تشترك معه فيها الكائنات الأقل منه سموا ومرتبة . فبالنسبة لأعمال النمو والتغذية تشترك معه فيها جميع النباتات والحيوانات ، وبالنسبة لأعمال الحساسية تشترك معها فيها جميع الحيوانات ، ولذلك لا يمكن أن ينحصر عمل الانسان الخاص فى مجرد التغذية والنمو والحساسية ، بل يبقى له بصفة خاصة حياته وعمله بوصفه كائنا موصوفا بالعقل . وبهذا يتحدد العمل الخاص بالانسان فى مطابقة الانسان لتوجيه العقل وارشاداته ، وبالإضافة الى ذلك يجب أن يتم العمل على أحسن صورة ممكنة ، أى يجب أن تتحقق الحياة العقلية فى الانسان فى أسمى صور كمالها ، فكما أن عمل الموسيقار لا يكون فى مجرد التوقيع على الآلة الموسيقية بل حسن التوقيع ، فكذلك بالنسبة للانسان يكمن خيره فى عمله الخاص الذى يتم وفقا لـ « فاعلية النفس التى تسيرها الفضيلة » (١٩) .

وإذا كان أرسطو قد حدد السعادة بهذا المفهوم القائم على الربط بين تحقق السعادة وبين الحياة التأملية والعقلية للانسان ، فهذا لا يعنى أبدا أنه قد تنكر لما هو دون ذلك من مستويات الحياة اللذين أسماهما حياة اللذة وحياة السياسة ، وأشار اليهما بما أسماه الخيرات الخارجية ، تلك الخيرات التى تربط بينها وبين تحصيل السعادة فلا يمكن للانسان عنده أن يصير سعيدا وقد أفنقذ الأصدقاء والثروة والنفوذ السياسى — كما أنه لا شك أن الخلقة الكريهة ورداءة المولد وفقدان المولد ، كلها أمور تفسد السعادة عنده (٢٠) . الا أنه وإن كان قد ربط بهذا بين السعادة التى حددها فى الحياة الفكرية والتأملية وبين ما أسماه الخيرات الخارجية التى تشير الى الانتكاس مرة أخرى

(١٩) المصدر السابق (ك ١ ب ٤ ف ١٠ — ١٦) ، وانظر : دكتور

زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٢٠) المصدر السابق (ك ١ ب ٦ ف ١٤ — ١٥) ص ٢٠٣ .

الى مستوى أدنى من الحياة ، فاننا نجده يعود مرة أخرى فيعرض
لحياة الحكيم ، ذلك الذى يمثل المثل الأعلى عنده فيصوره بأنه سعيد ،
وان صادفته فى حياته المحن والكوارث ، ما دام لم يرتكب أفعالا مذمومة
ولا سيئة . فالحكيم حقا هو الذى يعرف كيف يطبق تقلبات الدهر مع
الحفاظ على كرامته^(٢١) .

واذا كان أرسطو — كما رأينا — قد أولى اهتماما كبيرا لبيان ماهية
السعادة ، فقد رأيناه يربط دائما بينها وبين الفضيلة ، الأمر الذى
يدعونا أن نقف معه عند مفهومه للفضيلة وكيف أنها تعين صاحبها على
ادراك السعادة . وأرسطو على الرغم من أنه لم يقدم الكثير بشأن
الاهتمام بالفضيلة وتفصيل القول فيها كما هو شأن الفلاسفة السابقين
عليه وبصفة خاصة أفلاطون ، ذلك الذى عنى بترتيب الفضائل
ترتيباً تصاعدياً كما أنه — أى أرسطو — لم يميز بين الفضائل بعضها
وبعض الا تمييزاً عاماً^(٢٢) ، الا أننا نجد أنه بينما وقف الأمر بسقراط
عند مجرد الربط بين الفضيلة والمعرفة^(٢٣) فى فلسفة الأخلاق ، كما أن
أفلاطون قد جعل من الفضيلة غاية للسلوك الانسانى ، فان أرسطو
قد تميز عن سابقيه بأن جعل من الفضيلة وسيلة الى غاية أبعد منها ،
غاية تقصى هى السعادة^(٢٤) . ومن هنا كانت أهمية الحديث عن الفضيلة
عند أرسطو ونحن بصدد تحديد نظرية فى السعادة الأخلاقية .
واعتباراً من نظرة أرسطو الى النفس الانسانية من حيث اتصافها
بالعقل ، على أساس أن جزءاً منها ذو عقل على الخصوص وبذاته ،
وجزءاً منها موصوف به على سبيل أنه يستمع الى العقل^(٢٥) .

(٢١) المصدر السابق (ك ١ ب ٨ ف ٨ ص ٢١١ — ٢١٢ .

(٢٢) دكتور عبد الرحمن بدوى : أرسطو ص ٢٥٩ .

(٢٣) اندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية ص ١٧٦ .

(٢٤) دكتور توفيق الطويل : انفسفة الخلقية ص ٥٩ .

(٢٥) أرسطو : الأخلاق النقومانية (ك ١ م ١١ ف ١١ ص ٢٤٤) .

أو على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوى : اعتبارا من نظرته للعقل الانسانى على أساس أنه اما أن يكون عاقلا أو معقولا ، وهو الذى يصدر عن دوافع عقلية ، وعن علم بأن أشياء يجب أن تؤدى وهى واضحة عن طريق البرهان ، واما أن يكون لا معقولا ، وهو الذى يصدر عن الشهوات^(٢٦) نقول اعتبارا من هذا كله قال أرسطو بنوعين من الفضائل^(٢٧) : النوع الأول هو الفضائل الأخلاقية وهى التى تقابل ذلك الجزء من النفس الموصوف بالعقل على سبيل الاستماع اليه ، أو التى تقابل الأفعال اللا معقولة التى تصدر عن الشهوات . والنوع الثانى هو الفضائل العقلية التى تقابل ذلك الجزء من النفس الموصوف بالعقل على الخصوص ، أو التى تقابل الأفعال المعقولة ، الا أننا كما سنرى يعود أرسطو فى نهاية الحديث عن الفضائل العقلية فيعقد تراوجا بين النوعين من الفضائل ، يربط فيه بينهما ، ليشكل منهما انسجاما تاملا يأخذ بيد الانسان الى كماله ، وبالتالى الى غايته القصوى . . الى سعادته .

واذا كان أرسطو بهذا قد ربط بين الفضيلة العقلية وبين التجربة والزمان الأمر الذى رتب عليه استنتاج حصولها للانسان قرب نهاية حياته بعد صقل شخصيته بفعل التجربة وطول الزمن ، فإنه يربط بين الفضائل الأخلاقية والسعادة ، ومن ثم بينها وبين التربية ، حيث نجده يباعد بينها وبين ما هو مغروس فى الانسان بالطبع^(٢٨) . كما أنه من أجل ذلك نجده بعد أن يوضح أن فى النفس عناصر أصلية هى الانفعالات والخواص والعادات يذهب الى أن الفضائل الأخلاقية ليست من قبيل الانفعالات التابعة لها أو الناتجة عنها ، كما أنها ليست من قبيل الخواص ، فليس الفاضل هو ذلك الرجل الذى له خاصة التأثير

(٢٦) د . عبد الرحمن بدوى : أرسطو ص ٢٥٩ .

(٢٧) «الأخلاق النيقوماخية» (ك ١ ب ١ ف ١) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢٨) المصدر السابق (ك ٢ ب ١ ف ٢) .

بالإنفعال ما ، ينتهى بذلك الى أن الفضائل هي مجرد عادات (٢٩) . ثم ينتقل بعد ذلك الى تعريف الفضيلة على هذا النحو بأنها تلك الكيفية الأخلاقية التى تصير الرجل صالحا خيرا ، يعرف أن يؤدى عمله الخاص به ، ويجعل موضوعها هو الأفعال والانفعالات الخاصة بالإنسان ، ريذهب الى أن هذه الأفعال وهذه الانفعالات توجد فى الإنسان على حالات ثلاث ، اما فى حالة افراط أو تفريط أو وسط ، ومهمة الفضيلة — بتحديد لها الذى سبق أن أشرنا اليه — هي المحافظة على أن تصدر هذه الانفعالات والأفعال عن الإنسان فى صورتها الوسط ، ومن هنا قيل بأن الفضيلة عند أرسطو وسط بين طرفين افراط وتفريط ، سواء كان ذلك فى الأفعال أو فى الانفعالات (٣٠) .

والمشكلة عند أرسطو أو الصعوبة تكمن فى تحديد هذا الوسط ، ويعترف هو بهذه الصعوبة ، الا أنه يقدم حلا لها بتوضيحه لما ينبغى على الإنسان الذى ينشد الفضيلة عمله تجاه الاستعدادات الثلاثة للأفعال أو الفعل ليحصل الوسط دون افراط أو تفريط ، فيذهب فى توضيح ذلك الى أن فى نسبة الطرفين الى الوسط تارة يكون الافراط هو الأكثر تضادا مع الوسط ، وتارة أخرى يكون التفريط هو الأكثر تضادا مع الوسط . ومن ثم كان على الإنسان لتحقيق الوسط أن يقابل الطرف الأكثر تضادا بالوسط حتى يستطيع تحقيقه ، وإدراك هذا يتم من خلال النظر الى الأمر نفسه موضوع الفضيلة أو الى النفس ، فالملاحظ — كما ذكر أرسطو — أنه بالنظر الى الأمر موضوع الفضيلة نجد أحيانا أن الفضيلة أو الوسط هو أقرب شيئا بأحد الطرفين ، وابتعد شيئا بالطرف الآخر ، ومن هنا علينا أن نقابل الأبعد بالوسط ، كما هو الشأن فى فضيلة الشجاعة ، فهي أقرب الى التهور منها الى الجبن ، ومن هنا اذا أدركنا ذلك يجب علينا أن نقابل بالفضيلة الجبن أولا لأنه هو الأكثر خطيئة ، وبذلك نقرب أكثر من الوسط . كما أنه

(٢٩) المصدر السابق ك ٢ ب ٥ ف ٣ — ٦ .

(٣٠) المصدر السابق ك ٢ ب ٦ ف ١٠ — ١٢ .

بالنظر الى النفس نجد الطبع يميل الى أكثر الطرفين بعدا عن الوسط ، لما يستتبع ذلك من تحقيق لذة فى النفس ، ومن هنا يجب على الانسان أيضا لتحقيق الوسط أن يميل بالطبع الى الطرف المقابل لذلك الذى فيه نتحقق اللذة ، ومثال ذلك العمل على تحقيق الاعتدال ، وهو الوسط بين الفجور واللا حساسية ، فالنفس تميل أكثر الى الفجور لما يتحقق فيه من تحصيل اللذة ، وبمجاهاة هذه اللذة ، ومقابلتها بالصد تقترب من الوسط الذى هو الاعتدال ، ولذلك نجد أرسطو يقول : « ان الخطر الذى يلزم دائما لتقاؤه بغاية الانتباه هو ذلك الذى يرضينا » هو اللذة « (٢١) » .

وبعد عرضنا للفضيلة الأخلاقية عند أرسطو ننقل الى بيان رأيه فى الفضيلة العقلية والتي خصها بالكتاب السادس من كتابه « الأخلاق النيقوماخية » هو يرى فيها — أى الفضيلة العقلية — وسيلة الجزء العاقل من النفس للوصول الى الحق • مما يعين النفس بشطريها الى الوصول الى غايتها القصوى حيث سعادتها • وأرسطو يحدد الفضائل العقلية كوسائل للنفس بجزئها العاقل الى الحق (٢٢) فى خمس هى : الفن والعلم والتدبير والحكمة والعقل أو الفهم • ثم يوضح ما يعنيه بهذه الوسائل فيذهب الى أن الفن هو ملكة الانتاج فى الانسان التى يديرها العقل ، وهو يحيننا من خلال هذا التحديد الى الأفعال الارادية التى يوجدها أو ينتجها الانسان بعد روية وتفكير ، ونصل الى ذلك استنتاجا من تفرقة أرسطو بين الأشياء التى تنتج عن هذه الملكة وبين الأشياء التى تنتج بفعل الضرورة ، أو التى قيادها بيد الطبيعة (٢٣) • أما المعلم فهو — فيما يرى — ملكة ايضاح الأشياء على طريقة منظمة أو أنه ادراك الأشياء الكلية والأشياء

(٢١) المصدر السابق ك ٢ ب ٩ ف ٦ •

(٢٢) المصدر السابق ك ٦ ب ١ ف ١٤ •

(٢٣) المصدر السابق ك ٦ ب ٢ ف ٤ — ٥ •

واجبة الوجود^(٣٤) . أما ما يسميه بالعقل أو الفهم فيعنى به تلك الملكة التى لا تتقف عندما تتقف عنده ملكة العلم من ادراك الأشياء فى صورتها الكلية ، بل تعوص بعد ذلك الى ادراك ما وراء الصورة الكلية من مبادئ ، ومن ثم يقول أرسطو بأن « الفهم هو وحده الذى يختص بالمبادئ ويفهمها »^(٣٥) ، كما يحدد الحكمة فى أنها اقتران العلم بالفهم ، ومن ثم فالرجل الحكيم هو ذلك الرجل الذى تتوفر له ملكة ادراك الأمور فى صورتها الكلية ، وادراك المبادئ التى تقوم عليها كذلك^(٣٦) وبعد تحديده للفن والعلم والفهم والحكمة من وسائل العقل الى الحق ، نجده عندما يأتى للحديث عن الوسيلة أو الفضيلة الخامسة وهى التدبير محددا لها بأنها ذلك الكيف الذى بقيادة العقل يعين سلوكنا فيما يتعلق بالأشياء التى يمكن أن تكون صالحة للإنسان^(٣٧) ، لينتقل بعد ذلك الى أن يخص التدبير بأه فاضلة الجزء العاقل من النفس ، فيقول « ولما كان فى النفس جزآن موصوفان بالعقل فالتدبير هو فضيلة ذلك الجزء الذى لا نصيب له الا الراى »^(٣٨) ، مستطردا بعد ذلك ليربط بين التدبير وبين المراس والخبرة التى تؤهل الشخص المدبر ليعلم بتفصيلات الأمور ، الأمر الذى يعطى للإنسان المدبر الوسائل التى تصيره سعيدا ، ذلك لأن التدبير فيما يرى أرسطو يطبق على ما يكون حقا ، وعلى ما يكون جميلا ، وفوق ذلك على ما يكون طيبا للإنسان .

وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الإنسان الفاضل أن يفعله^(٣٩) .

الا أنه اذا كان أرسطو قد وضع التدبير على رأس وسائل الجزء

(٣٤) المصدر السابق ك ٦ ب ٢ ف ٤ ، ك ٦ ب ٥ ف ١ .

(٣٥) المصدر السابق ك ٦ ب ٥ ف ٢ .

(٣٦) المصدر السابق ك ٦ ب ٥ ف ٥ — ٨ .

(٣٧) المصدر السابق ك ٦ ب ٤ ف ٦ .

(٣٨) المصدر السابق ك ٦ ب ٤ ف ٨ .

(٣٩) المصدر السابق ك ٦ ب ١٠ ف ١ .

العقل من النفس للوصول الى الحق باعتباره فضيلة هذا الجزء ،
 الا أنه يقوم بعملية ربط بين التدبير وبين الفضيلة الخلقية ليقوما معا
 على اعانة الانسان على اقيام بعمله الخاص الذى يعتبره أرسطو
 الغاية القصوى للانسان والذى فيها سعادته • يقول أرسطو : « وفوق
 ذلك فان العمل الخاص للانسان لا يتم الا بفضل التدبير والفضيلة
 الخلقية • فبالفضيلة الخلقية يكون الغرض الذى يرمى اليه حسنا ،
 وبالتدبير تكون السبل التى ينبغى أن يسلكها حسنة أيضا على
 السواء » (٤٠) ، بل أكثر من هذا يذهب أرسطو الى أن التدبير نفسه
 من المستحيل تحقيقه للانسان ما لم يكن فاضلا (٤١) ، كما يذهب فى
 مكان آخر الى القول بأنه لا يمكن للفضيلة أن تحصل بدون التبصر
 والتدبير (٤٢) •

ولعله قد انتزع من كل هذا وحدة النظر الأرسطية الى الفضيلة
 سواء الأخلاقية أو العقلية ، فكل منهما تمثل جزءا من كل ، هو الوسيلة
 الى تحقيق الغاية القصوى عنده التى تتمثل فيها سعادة الانسان الكامل •
 ولا شك أن الفكر الأخلاقى فى الاسلام قد تأثر من النظرية
 الأرسطية بأمور كثيرة ، لعل فى مقدمتها ومن أظهرها رأى أرسطو فى
 الفضيلة الأخلاقية وتحديد لها بأنها وسط بين طرفين ، فقد شاعت هذه
 الفكرة فى الأخلاق الاسلامية ، وساعد على ذلك الانتشار اتفاق الكثير
 من النصوص الدينية الاسلامية مع ما جاء به أرسطو فى هذا
 الموضوع (٤٣) • وقد ظهر ذلك التأثير بالفلسفة الأرسطية فى الأخلاق
 عند الكثير من المفكرين والفلاسفة المسلمين ، بل تردد ذلك عند أهل

(٤٠) المصدر السابق ك ٦ ب ١٠ ف ٦ .

(٤١) المصدر السابق ك ٦ ب ١٠ ف ١٠ .

(٤٢) المصدر السابق ك ٦ ب ١١ ف ٢ .

(٤٣) انظر : الشيخ محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٦٧ .

السنة أنفسهم^(٤٤) . يظهر ذلك عند الغزالي في اقراره وسطية الفضيلة مدعما بالقرآن والسنة ، حيثما يقول : « والذي يدل على أن المطلوب هو الوسط في الأخلاق دون الطرفين أن المسخاء خلق محمود شرعا ، وهو وسط بين طرفي التبذير والتقتير ، وقد اثنى الله تعالى عليه فقال : « والذين إذا انفتقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » وقال تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط » . وكذلك المطلوب في شهوة الطعام والاعتدال دون الشره والجُمود قال تعالى : « كلوا واشربوا ولا تسرفوا ، ان الله لا يحب المرففين » . وقال في الغضب : « أشداء على الكفار رحماء بينهم » وقال ﷺ : « خير الأمور أوسطها »^(٤٥) .

أما عن تقييم نظرية السعادة الأرسطية في مجال الفكر الأخلاقي عامة فنستطيع أن نقول بأن أرسطو وإن لم يقدم فلسفة خلقية بالمعنى الكامل ، بل أقام نظريته على مجرد تسجيل للملاحظات على شئون الانسان ، الا أنه استطاع أن يميز بين اللذة وبين السعادة^(٤٦) ، وشارك سقراط وأفلاطون في اعتبار أن السعادة غاية قصوى لحياة الانسان مع اعتبار الفارق بينه وبينهما من حيث النظر الى علاقة السعادة بالفضيلة وهذه سمة طيبة ابرزها أرسطو في نظريته للسعادة ، ابتعد بها عما وقع فيه فلاسفة اللذة والمنفعة المحدثون ، عندما خلطوا بين مسووم اللذة والسعادة ، فوقعوا في براثن اللذة دون اعتبار للسعادة بمفهومها النبيل ، الأمر الذي بعد بهم عن السمو الجدير بالأخلاق . كما أنه من المميزات التي أضافها أرسطو على الفكر الأخلاقي ربطه بين السعادة

(٤٤) ت . ج . دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريه ص ٦٤ .

(٤٥) الغزالي : أحياء علوم الدين ط الشعب ص ١٤٤٢ ، وانظر : د . أحمد فريد الرفاعي : الغزالي ، طبع عيسى الحلبي القاهرة سنة ١٩٣٦ ص ٢٨٩ .

(٤٦) دكتور زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٤٧ .

وبين حياة التأمل والفكر مع عدم انكاره لتأثير ما أسماه بالخيرات الخارجية المتضمنة في حياة اللذة والنفوذ السياسى على حقيقة السعادة ، وبذلك ايضا حاول أن يصفى على نظرية السعادة قدرا آخر من السمو ، ولكن دون أن يصل الى ما وقع فيه العقليون والحدسيون بعد ذلك بتصويرهم للواجب الأخلاقى فى صورة مترمنة صورية جامدة ننكر لما فى الانسان من عاطفة وحساسيه الأمر الذى نستطيع معه على حد قول أستاذا الدكتور توفيق الطويل أن نسجل لأرسطو مفخرة لها قيمتها فى تاريخ الفلسفة الأخلاقية ، ذلك هو حرصه على رفض الانسياق مع طلاب اللذة من ناحية ، احتراماً لإنسانيته : ونفوره من الزهدة الذين تطلعا الى امانة الجانب الحسى فى طبائعهم ، وتقديراً منه لسلامة النفس البشرية ، وقد فطن أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرناً الى ما كشفه علم النفس الحديث بشأن تكامل النفس الانسانية . فقد تعضى مجاهدة النفس لاستئصال الميل والرغبات الى اضطرابات عصبية وانحرافات نفسية توقع بالفرد .^(٢٧)

السعادة عند المدارس اليونانية بعد أرسطو :

إذا كان من سمات المفكرين الكبار أنه لا يمكن غالباً لأبناء عصرهم وتلاميذهم أن يستوعبوا كل جوانب فكرهم ، الا أنه يبدو أن هذا الفكر وإن كمن بعض الوقت لا يلبث أن يظهر على يد من يليهم من المفكرين ممن ينشغلون بنفس اهتماماتهم ، وقد كان هذا هو شأن سقراط مؤسس علم الأخلاق ، لأنه وإن كان قد اهتم ببيان أن الفضيلة هى الغاية من حياة الانسان ، وربط بينها وبين المعرفة ، وذلك هو الذى احتل مكان الصدارة بعد ذلك عند أفلاطون وأرسطو بعد أن طوروه وأضافوا اليه ما أضافوا ، الا أن سقراط قد خلف أيضاً فيما خلف ، ما قدمه للتراث اليونانى من خلال سلوكه المثالى فى حياته العملية الذى جمع بين نشدانه للسعادة وبين قدرته على ضبط النفس والسيطرة على شهواته

(٢٧) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الأخلاقية ص ٧٣ — ٧٤ .

والتمسك بالحق والجهر به وتوحي البساطة في العيش والحرص على
دعوة الناس إلى الفضيلة •

جول هذه السمات التي تميز بها سلوك سقراط كانت نشأة أكثر
من مدرسة يونانية ، فحول جزئية نشدانه للسعادة قامت المدرسة
القورينائية والمدرسة الأبيقورية ، وحول جزئية ضبط النفس والسيطرة
على الشهوات وما إلى ذلك كانت المدرسة الكلية والمدرسة الرواقية •
ولما كانت مدرستا الأبيقورية والرواقية قد تبنتا اتجاهي سابقتهما —
على الرغم من ابتعاد بينهما — وان اختلفتا في التفاصيل ، ولذلك
قصرنا الحديث في هذه المقالة بحثاً عن السعادة عند الرواقية
والأبيقورية • وعن امتدادهما إلى سقراط يقول الدكتور نجيب بلدي أن
مواقف سقراط في واقع حياته ، تلك المواقف التي دفعت به في نهاية
الأمر إلى المحاكمة والموت ••• وكان لابد من مرور زمن واحداث حتى
يتبين هذا الأثر في فلسفات قصدت إلى العمل قبل كل شيء ، وقد تم
ذلك بالفعل في الفلسفتين الأبيقورية والرواقية ، فهاتان المدرستان
ترجعان مبدأ وتاريخاً إلى سقراط (٤٨) •• ولسنا الآن بصدد تفصيل
القول في نشأة المدرسة الرواقية والأبيقورية ، كما أننا لسنا بصدد
تفصيل القول في فلسفتها ، وإنما فقط نحاول أن نستعرض رأيهما في
السعادة الأخلاقية •

الرواقية :

لما كانت الفلسفة الرواقية ، وهي فلسفة أخلاقية في صميمها (٤٩)
تري أن « الميل الطبيعي في الانسبان هو الحفاظ على كيانه
وتنميته » (٥٠) ، فقد عملت بأكملها على تأكيد هذه الرؤية ، فالإنسان عندهم

(٤٨) دكتور نجيب بلدي : مراحل الفكر الأخلاقي ص ٢٦ •

(٤٩) دكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، مكتبة الأنجلو المصرية ،

القاهرة لسنة ١٩٧١ ص ١٩٧ •

(٥٠) دكتور عبد الرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ص ٢٥٦ •

هو كل شيء ، ذلك لأنهم ينظرون الى العالم أو الطبيعة على أساس أنه نظام عظيم وأن هذا النظام يسرى فيه ويحييه العقل الالهي ، وأن هذا العقل مائل بنوع خاص في كائن ممتاز من كائنات هذا العالم هو الانسان^(٥١) . ومن أجل ذلك ركز الرواقية على ضرورة معرفة الانسان ذلك ، أي معرفته ذاته ليحافظ عليها وينميها ، وفي هذا يقول : خروسيفوس « ثاني مؤسس للرواقية بعد « زينون » ان « أول خاصية للانسان ولكل حيوان هي (ادراكه) كيانه الخاص وشعوره به ، لأنه من غير المعقول أن يكون الحي غريبا عن ذاته ، أو أن تجعله الطبيعة غريبا عن ذاته » . ومن أجل ذلك قامت فلسفتهم الأخلاقية على تلك القاعدة « عش على وفاق الطبيعة *Vis confirmement a la nature* وطبقا لما ذكرنا سابقا يعنى هذا « عش على وفاق العقل » لأن العقل هو الذي يؤلف جوهر الطبيعة الانسانية عندهم .

في هذا الاطار لفلسفتهم الأخلاقية عالجوا مشكلة السعادة ، فانتهوا الى حلها حلا عقليا ، يتلخص في أنهم ذهبوا الى أن سعادة الانسان لا تخضع للظروف التي تحيط به ، وانما نتوقف على حالة في النفس للارادة سلطان عليها . فليست الأشياء الخارجية هي التي تؤثر بذاتها في جودنا الباطن ، وانما المؤثر الحقيقي هو استعدادنا النفسي الذي يجعلنا نحيا في هذه الظروف ، ونحكم عليها أحكاما تقويمية ، أعنى أن نصفها بالحسن أو القبح ، بالخير أو بالشر . . اذن فأحكام القيم التي نطلقها على ماله مساس بحياتنا هي التي تكيف ظروفنا الاجتماعية فتجعلنا نشعر فيها بالسعادة أو بالشقاء ، بالراحة أو بالتعب ، فاذا كان للارادة سلطان على أحكامنا ، وكانت السعادة منوطة بهذه الأحكام . . فالسعادة هي اذن شيء باستطاعة كل فرد منا اذا أمكنه أن يحرر نفسه من أوهام الأحكام . وفي ذلك يقول « ابيكتيوس » : « ان الذي يصيب

(٥١) دكتور نجيب بلدي ' مراحل الفكر الاخلاقي ص ٢٨ .

(٥٢) دكتور عبد الرحمن بدوي : الاخلاق النظرية ص ٢٥٦ .

الناس ويؤثر فى حياتهم ليست هى الأشياء نفسها بل آراؤهم عن الأشياء •• فلو كان سقراط يرى الموت شرا لوقع الرعب منه فى قلبه • لكن سقراط لم يكن يرى الموت شرا فاقدم عليه غير مبال (٥٣) وبعبارة أخرى ليست السعادة فى نظر الرواقية سوى شعور الانسان بأنه يمارس وظائفه فى انسجام تام ، وأنه يتمتع بأقصى ما تيسره له طبيعته من حياة خصبة فائضة مليئة • وما دام الأمر كذلك فهو حين يريد حياته انما يريد سعادته ، وهو حين يريد سعادته فهو انما يريد أن يجىء كل شىء مطابقا للطبيعة ، ومن ثم كان مفهومهم للسعادة يعنى ما أسموه بـ « ضبط النفس » و « الاكتفاء بالذات » و « الحكمة » (٥٤) •

ولكننا نجد الرواقية بعد تصورهم هذا للسعادة الذى نسبجوه لأنفسهم فى حدود الاطار الخاص بالانسان كما فهموه قد صدموا بالواقع •• واقع الحياة التى يعيشها الانسان سواء ما يتعلق منها بواقع حياته الشخصية بما يحمله من انفعالات ، من فرح أو حزن وما شابه ذلك ، أو واقع الأشياء الموجود أو التى قد تحدث فى البيئة التى تحيط به وكيفية التعامل مع هذا الواقع ، وتجنب أن يؤثر على سعادته • وليتخلص الانسان — فى رأى الرواقية — من أثر هذه الأمور على سعادته ، قسموها الى قسمين هما :

أولا : أمور لا تتوقف علينا ، ويعددها « ابيكتيقيوس » فيحصرها فى الجسم والأموال والشهرة والمكانة ، وبالجمل فى كل ما هو ليس من عملنا فنحن لا نملك أن نجعل أجسامنا صحيحة أو مريضة ، جميلة أو قبيحة ، قوية أو ضعيفة • والأموال هى سائر الأشياء الموجودة فى الطبيعة بخلاف أجسامنا : الثروات وكذلك أجسام الأحياء الأعزاء علينا مثل أبنائنا وزوجاتنا وبناتنا وأهلنا • أما الشهرة والمكانة فتندرجان

Epictete; Manuel, 5 .

(٥٣)

ار وترجمة د . عثمان أمين فى : الفلسفة الرواقية ص ٢٠٢ وما بعدها .

(٥٤) دكتور زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٤٨ وما بعدها .

فى باب واحد هو : آثار وآراء الآخرين فىنا وهذه أمور لا حيلة لنا فيها
فنسلم بها كما تجىء .

ثانيا : أمور تتوقف علينا ويسردها « أبىكتيتوس » هكذا : الرأى
(الظن) ، الارادة ، الشهوة ، الكراهية . والمهم من بينها هو الظن
أو الرأى ثم الارادة . وليس المهم هو الأشياء ، بل رأينا فيها فحسب .
فالموت ليس شيئا مخيفا لأن سقراط هو الآخر كان سيجده مخيفا ،
لكن المخيف هو ظننا أن الموت مخيف^(٥٤) . والحكيم هو الذى يطمح الى
تحقيق ما يتوقف علينا من أمور ، ويسلم بما لا يتوقف علينا من أمور .
ولكن هذا التسليم معناه قبول الواقع الطبيعى الذى هو تعبير عن
النظام الكونى « ومن هنا فان هذا التسليم يشوبه السرور أو بالأحرى
هو فوق الحزن والسرور ، انه يسمو بنا الى عدم الانفعال وما علينا
اذن الا أن نريد ما هو كائن ، بهذا نتحقق الطمأنينة والسكون »^(٥٥) .

ولكن لا ينتهى الأمر عند هذا بالنسبة للانفعالات التى تواجه
الانسان ، ذلك لأن الرواقية لا ينكروا أنها — أى الانفعالات — تشكل
حجر عثرة فى طريق السعادة ، ومن ثم فهم يولونها عناية خاصة

(٥٥) وفلسفة الأخلاق فى الإسلام موقف من الموت كهذا ، بعدا
بالمسلم عن أن يقنط من رحمة الله من جهة ، وبعدا به عن اليأس الذى يجلب
عليه الشقاوة ويباعد بينه وبين السعادة فى الدنيا من جهة أخرى وفى هذا
يقول ابن مسكوية : « وأما من ظن أن للموت ألما عظيما غير ألم الأمراض
التي ربما اتفق أن تتقدم الموت وتؤدى اليه فعلاجه أن يبين له أن هذا الظن
كاذب ، لأن الألم إنما يكون للحى ، والحى هو القابل لأثر النفس . وأما الجسم
الذى ليس فيه أثر النفس فأنه لا يلم ولا يحس ، فإذا الموت الذى هو مفارقة
النفس البدن لا ألم له لأن البدن إنما كان يأنم ويحس بأثر النفس فيه فإذا
صار جسما لا أثر فيه للنفس فلا حس له ولا ألم . فقد تبين أن الموت حال
للبدن غير محسوس عنده ولا مؤلم لأنه فراق ما به كان يحس ويتألم »
(ابن مسكوية : تهذيب الأخلاق ص ٢١٧) .

Rene Le Senne; Traite De Morale generale, Paris, (٥٦)
1947, p. 166 - 167.

يبيّنوا من خلالها كيف يمكن للمرء أن يسيطر على انفعالات نفسه وأهوائها . ذلك أنهم يعتقدون أن الانفعالات النفسية ليست فى الحقيقة الا تصورات وأحكاما عقلية ، وبهذه المثابة يمكن التصرف فى شأنها بما نشاء ، ولبيان ذلك فرقوا بين أمرين بين الاحساس الجسماني ، وهو شئ لا قدرة لنا عليه ، وبين الموقف النفساني الذي تتخذه النفس عقب الاحساس . وهو أمر يتعلق بقدرتنا وارادتنا . فالرجل يصيبه الألم فيحتمله تارة ويبقى مالكا زمام نفسه ، وتارة يضنيه الألم ويفت فى عضده . ولكنه على كل حال يستطيع فى نظر أصحاب الرواق أن يقرر بحريته اذا كان يليق به أن يستسلم الى الألم أو لا يليق ، وما يصح بالنسبة للألم يصح من باب أولى بالنسبة للانفعالات النفسية المتصلة بالماضى أو بالمستقبل كالحزن والخوف : فمثل هذه الانفعالات تؤثر فى الانسان اذا كان عرضة لخواطر وظنون وأوهام تستطيع الارادة الانسانية أن تحول دون تسربها الى النفس . واذن فهذه الخواطر التى تولد الانفعالات هى أحكام خاطئة ينبغي محاربتها لا باسم السعادة فحسب ، بل باسم العقل وباسم الطبيعة . ذلك أن طلب السعادة مداره المنظر الى الطبيعة نظرة عقلية : يدلنا العقل على أن جميع حوادث الكون ضرورية ، لأنها خاضعة فى جملتها للقدر (٥٧) .

وبذلك نرى انسان الرواقية أو حكيمهم اذا ما استطاع أن يسلم بأمور الطبيعة التى لا دخل له فيها ، ويستقل بارادته فلا يرى فى الأشياء ما يمكن أن يعكر صفوه ، وبالتالي يعلو على انفعالاته فلا يحزن ولا يسر بشئ ، رضاء بما يجلبه القدر ، فهو بذلك قد وصل الى درجة ما يسمونه بالسكون التام أو الرضا التام ، وهذا هو ما ينشدونه من سعادة . ومن أجل ذلك صورا حكيمهم على أنه رجل « يقبل طوعا كل ما يأتى به القدر من أحداث حتى المصائب والنكبات ، معتقدا أنها

(٥٧) د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ٢٤٤ اقتباسا من Brehier ; Du sage antique au Citoyen moderne p. 30 et Suiv.

داخلة فى النظام الكلى والقضاء الالهى» (٥٨) ، مما جلب عليهم انتقادات كثيرة ، فمن قائل بأن أخلاق الرواقية قد أدت الى اجداب الحياة وتخدير الذهن مبررا ذلك بأن نظرتهم الى الفضيلة تضمنت الدعوة الى مطابقة النظام الكونى دون أن تنص فى الوقت نفسه على ضرورة تحقيق الذات على النحو الملىء الكامل الذى يضمن للانسان اشباع شتى القوى الكامنة فيه . ومثل هذه الدعوة لا بد من أن تؤدى الى ضمور الاحساس بالقيم ، اذ لا يصبح من واجب الانسان العمل على تنمية قواه وتربية أحاسيسه ، بل يكون كل ما عليه أن يحقق ضربا من المتطابق الخارجى بين ارادته من جهة ، وقانون الأشياء من جهة أخرى (٥٩) . كما اتهمهم البعض الآخر بأن حكيمهم عديم الاحساس وعديم الانسانية ، لأنه لا يفأثر بشئ ولا ينفعل بشئ ، ويواجه الأحداث حتى أعنفها برباطة جاش وهدوء يبلغ عدم الاكتراث (٦٠) . وربما كان أطول الانتقادات التى رأيناها للرواقية كان ذلك الانتقاد الذى ساقه أسناذنا الدكتور توفيق الطويل والذى سائر فيه قول أصحاب الفلسفات المسادية من أمثال برتراند رسل وغيره ، والذى وصفهم من خلاله بالترتمت الصارخ الذى يجعل الأخلاق أمرا عسير المنال . كما وصف فلسفتهم فى جملة ما بأنها صورة من صور الفلسفات الانسحابية التى سادت العصر الهلينستى (٦١) .

ولكن على الرغم من هذه الانتقادات هناك كثير ممن أعلوا من شأن الفلسفة الرواقية ودافعوا عنها ، فنجد الدكتور عبد الرحمن بدوى يسوق ردا على اتهام حكيم الرواقية بعدم الاحساس بقوله بعدم صحة هذا الاتهام اعتمادا على قول الرواقية أنفسهم ، فهم لم يقولوا بذلك — فيما يرى — بل ذهبوا الى أن الرجل الحكيم وإن تعرض للآلام

(٥٨) انظر الفلسفة الرواقية ص ٢٠٠ .

N. Hartmann; Ethics, Vol. I « Moral Phenomena (٥٩)

English tl. » by S. Coit, London , 1958 p. 133 - 134.

Rene Le Senne; Traite De Morale generale p. (٦٠)

168.

(٦١) الدكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٩٩ — ١٠٦ .

والتعذيب وأحس بها ، فهو لا يدع هذم الآلام تسيطر عليه وتغلبه بل يعلو عليها . وينظر اليها من عل كما يقول « سنكا » ، ومن ثم فمن الظلم أن ننهم الحكيم الرواقى بأنه عديم الاحساس^(٦٢) . أما أستاذنا الدكتور عثمان أمين — محب الرواقية — فيبرئهم من هذه الاتهامات من خلال وضعهم فى ظروف عصرهم ، مبينا أن هذا الاتجاه المائلى الذى قالوا به ، كان ضرورة فى زمنهم للنهوض بانسان ذلك العصر الذى كان قد وصل الى درجته فقدان الذات ، فجاءوا بفلسفتهم ليعينوه على أن يجد ذاته ، وعن ذلك يقول : « فى العصر الهلينيستى ، اتخذت الفلسفة اليونانية صورتين جديدتين تختلفان عما سبقهما ولحقهما اختلافا شديداً ، وهما فلسفة الرواقية وفلسفة ابيقور ، وقد كان المهم الأكبر لهاتين المدرستين أن نأخذا بأيدي الناس فى أوقات الشدة والبلاء . والمشكلة الكبرى عندهما هى كيف يستطيع الانسان أن يثبت وأن يقف صامتا فى وسط الأعاصير والأحداث التى هزت حياة الفرد والمجتمع هذا غنياً متتابعا . فانسان تلك الأيام الخوالى كان يواجه كل لحظة محناً وخطاراً تهدد نفسه بالانهيار ووجوده بالفناء . ومن أجل ذلك كانت سيادة المرء على نفسه وامتلاكه زمام حياته هى المطلب الأول والشغل الشاغل . ولذلك كان لابد له من مذهب فى « الحرية » وفى « القضاء والقدر » يبين الحدود بين ما هو فى طاقته وما ليس فى طاقته ، وأنه اذا كان لا يستطيع أن يغير قدره المرسوم ففى استطاعته دائماً أن يغير نظرته اليه ، والذى يميز العاقل من الجاهل أو الحكيم من السفيه بتعبير الرواقيين — هو موقف كل منهما من ذلك القدر . فالعاقل يرضى به ويطمئن اليه ، والجاهل يتبرم به ويسخط عليه^(٦٣) . وهكذا نرى كيف عاد الرواقية مرة أخرى الى نفس الموقف السقراطى الذى أقاموا عليه فلسفتهم فربطوا بين الفضيلة والعلم وبين الرذيلة والجهل^(٦٤) .

(٦٢) الدكتور عبث الرحمن بدوى : الاخلاق النظرية ص ٢٥٨ .

(٦٣) الدكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ١٣ — ١٤ .

(٦٤) الدكتور زكريا ابراهيم : المشكاة الخلقية ص ١٥١ .

ومهما قيل فى الفلسفة الأخلاقية عند الرواقية فمما لا شك فيه أن لهذه الفلسفة أهمية خاصة فى الأخلاق الإسلامية ، ذلك لأنها من بين الفلسفات التى سرى أثرها فى الفكر الإسلامى ، ولا يستبعد القول فى أنها ساهمت بفدر ملحوظ فى تشكيله فهى من الفلسفات التى يسمع صداها جليا عند الكثيرين من الأخلاقيين المسلمين من صوفية ومتكلمين وفلاسفة ، وربما يرجع السبب فى ذلك لعناية الرواقية بالقضاء والقدر فضلا عن قولهم بالتدبير والعناية الالهية ، وهما من الأفكار التى عنى بها الإسلاميون ، ويرى ذلك واضحا فى كتابات الشهرستاني والمجاهظ والفارابى وغيرهم من الفلاسفة والمتكلمين^(٦٥) ، فضلا عن أن أثرهم الملحوظ فى أخلاقيات المتصوفة لا يختلف فيه أحد ، يقول الدكتور توفيق الطويل بأن الأخلاق الرواقية قد ساهمت بنصيب ملحوظ فى تشكيل سلوك الصوفى المسلم ، فإذا كان الإسلام قد أباح للمؤمنين فى حياتهم الدنيا طيبات الرزق ومتع الحياة البريئة فجمع بهذا بين الدنيا والآخرة ، فإن جمهرة الصوفية قد غلوا نى العزوف عن متع الدنيا ، وأفرطوا فى مجاهدة شهواتهم افراطا يتطلب تفسيره الرجوع الى العوامل الدخيلة على الإسلام ، وفى مقدمتها الأخلاق الرواقية^(٦٦) . هذا فضلا عن أنه من المحتمل أن يكون ما بدا فى الفلسفة اليونانية بصفة عامة والفلسفة الرواقية بصفة خاصة من عدم تعارض مع الدين وإن لم تقم عليه^(٦٧) ، سببا فى تقبل الأخلاق الإسلامية للأخلاق الرواقية والتأثر بها .

* * *

الابيقورية :

اتفقت المدرسة الابيقورية مع المدرسة الرواقية فى أن كلا منهما كانت ذات اتجاه عملى فى فلسفتها ، كما أن كلا منهما قد عملت من

(٦٥) دكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ٢٩٣ وما بعدها .

(٦٦) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٩٩ .

(٦٧) كروسون : المشكلة الأخلاقية والفلسفة ، ترجمة الشيخ

محمد يوسف موسى ص ٧٦ .

خلال فلسفتها الأخلاقية على تحقيق السعادة المطلقة ، وإن اختلفت في الوسائل المتبعة لتحقيق هذه السعادة • وكلا منهما أيضا قد رأى السعادة في تحقيق المزيد من الرضا والسكينة للنفس ، هذه الحالة التي أطلق عليها الرواقية كلمة أباثيا Apathia ، وأطلق عليها كلمة أتركسيا Ataraxia • ولكن الابيقورية مع نشدانهم لهذه السكينة للنفس قد أقروا مبدأ اللذة جاعلين منه مبدأ غاية للسعادة التي ينشدونها ، وقد سبق أرسطوبس — صاحب المدرسة القورينائية الابيقوريين في القول باللذة المحضة أساسا للعمل الأخلاقي ، وخلاصة رأيه في هذا أن « للنفس حالتين : الألم واللذة • واللذة حركة حلوة ملائمة • والألم حركة عنيفة مؤذية • ولا تفرق عن اللذة ولا توجد لذة أكثر امتعا من لذة أخرى ، وكل الكائنات الحية تطلب اللذة وتهرب من الألم • ويفهمون من اللذة اللذة الجسمانية ، ويرونها غاية ، ولا يفهمون اللذة الساكنة التي تقوم في الخلو من الألم وانتفاء الاضطراب ، على النحو الذي فهمه ابيقور ودافع عنه وجعله غاية • وهم يعتقدون أن الغاية تختلف عن السعادة ، لأن الغاية لذة جزئية ، بينما السعادة هي مجموع اللذات الجزئية ، التي يجب أن نعد من بينها اللذات الماضية واللذات المستقبلية ، ويرون أيضا أن اللذة الخاصة (أو الجزئية) هي في ذاتها فضيلة ، وأن السعادة ليست في ذاتها فضيلة ، وإنما هي كذلك بما تتألف منه من لذات جزئية • والدليل على أن الغاية هي اللذة أننا — منذ الطفولة وبدون أي تفكير — نحن نقبل عليها ، وحين نحصل عليها لا نشتهي بعد شيئا • وعلى العكس من ذلك نحن نفر من الألم كل الفرار ، والألم مضاد للذة • ويرون أيضا أن اللذة خير حتى لو نجمت عن أشد الأمور مجلبة للعار • أن الفعل هو العار ، أما اللذة الناجمة عنه فهي في ذاتها فضيلة وخير » (٦٨) •

(٦٨) ديوجانس اللايرس : حياة وآراء وأقوال الفلاسفة المشهورين ، ترجمة فرنسية ج ١ ص ١١٦ ، نشر جاردنييه ، باريس سنة ١٩٣٣ ، اختيار وترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ص ٢٤١ — ٢٤٢ •

أما الابيقورية وإن أقروا اللذة — كما سبق القول — أساسا للسعادة إلا أنهم أقروها • على نحو مخالف للاتجاه القورينائى ، وذلك لأن ابيقور قد نظر إلى اللذات على أساس أنها نسبية وليست مطلقة^(١٩) ، فوجد منها ما يعقبه ألم أعظم ، ووجد من الآلام ما يعقبه لذة أكبر ، كما أن هناك من اللذات الخالصة والخالية من الآلام ، ومن الآلام الخالصة والخالية من اللذات فانتتهى إلى وضع قواعد أربعة لتحقيق أكبر لذة ممكنة خالية من الألم على النحو التالى :

- ١ — الأخذ باللذة التى لا يعقبها أى ألم •
- ٢ — تجنب الألم الذى لا يؤدي إلى أية لذة •
- ٣ — تجنب المتعة التى قد تحرم من متعة أكبر أو قد تسبب من الألم أكبر مما تجنب من اللذة •
- ٤ — قبول الألم الذى يخلص من ألم أشد أو يعقبه لذة كبرى^(٢٠) •

وإذا كان الرواقية — لتحقيق السعادة التى تصورها فى سكيننة النفس أو « الأبائيا » — قد اتخذوا موقفا من الأمور الطبيعية ما يرجع منها إلى الانسان وما ليس للانسان فيه دخل ، فالابيقورية أيضا قد خافوا على تحقيق سعادتهم التى رأوها فى سكيننة النفس أو فيما سموه بـ « الأتركسيا » ، من رغبات الانسان التى صنفوها فى ثلاثة أنواع :

- ١ — طبيعية وضرورية •
- ٢ — طبيعية وغير ضرورية •
- ٣ — غير طبيعية وغير ضرورية •

(١٩) دكتور زكريا ابراهيم : « المشكلة الخلقية » ص ١٢٣ .

(٢٠) دكتور عبد الرحمن بدوى : « الأخلاق النظرية » ص ٢٤٣ — ٢٤٤ .

ثم اتخذوا لأنفسهم موقفا من كل نوع من هذه الرغبات ، على النحو التالي :

(أ) فالرغبات الطبيعية الضرورية وموضوعها اشباع أبسط الحاجات الأولية على الانسان بأقل قدر يكتفى فيها بكسرة خبز لرد غائلة الجوع وبكأس من الماء لدفع غائلة العطش •

(ب) الرغبات الطبيعية غير الضرورية ، وموضوعها تنويع ألوان الاشباع والاستمتاع بالتفنن في المأكل والملبس والشرب ، وقد ذهبوا تجاهها الى أنه لا خير على الحكيم أن يستمتع بهذا التنويع من حين لآخر باعتدال ، ومع تجنب الافراط في ذلك حتى لا يتسبب هذا الافراط في استعباد الانسان للشهوات أو للناس •

(ج) أما النوع الثالث من الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية ، والتي يعود الدافع اليها الى الغرور والتفاخر الكاذب ، مثل الحرص على المناصب الرفيعة والنياشين وألوان التكريم المظهرى • فينبغى على الحكيم أن ينأى بنفسه عنها لأنها تفسد هدوء النفس بما تثيره من غيره فى قلوب سائر الناس (٧١) •

يبقى بعد ذلك أن الابيقورية ترى أنه مازال هناك أمران يثيران الرعب بين الناس ويشكلان مصدر قلق وتعاسة لهم ، هذان الأمران هما : الخوف من الآلهة والخوف من الموت • ويأخذ ابيقور على عاتقه الانسان من هذين المصدرين للخوف اللذين ينعصان عليه حياته من خلال وضع نظرية للعالم الطبيعي ، مكانة الانسان منه ، فمن أجل تخليصه من الخوف من الآلهة يأخذ ابيقور بمذهب ديمقريطس فى الذرات ، والذي يعنى أن العالم الطبيعى مكون من ذرات لا دخل لقوة خارقة فى تكوينها ، وطبقا لهذه النظرية يرى ابيقور أن الآلهة باقية فى عليائها ناعمة بالملذات الأبدية ، لا يحفلوا بالعالم ، ومن ثم فالخوف منهم لا داعى له ، أما الخوف

(٧١) المصدر السابق ص ٢٤٤ — ٢٤٥ .

من الموت فيذهب ابيقور بشأنه الى أنه وهم من صنع أفكارنا ، ينشأ من خلال تصورنا أننا سنلتقى به ، وعلينا أن نخلص أنفسنا من هذا الوهم الخاطيء ، وذلك لأننا لن نلتقى بالموت أبداً ، لأننا طالما نحن أحياء فلا وجود للموت ، وعندما نموت فنحن غير موجودين ومن ثم لا نراه^(٧٢) . ويختلف الابيقورية في موقفهم من الآلهة مع الرواقية الذين يقولون بالعناية الالهية ، وكذا يختلفون مع ما هو في الفكر الاسلامي ، الذي يتفق مع الرواقية في القول بضرورة العناية الالهية ، التي تتصور الاله لا في عزلة عن خلقه ، بل يشملهم برعايته ورحمته وغفرانه^(٧٣) . ولكنهم يتفقون — أي الابيقورية — في موقفهم من الموت مع ما قال به الفكر الرواقي وكذا مع ما جاء في الفكر الاسلامي^(٧٤) .

الأفلاطونية الجديدة (الأفلاطينية) :

تعتبر الأفلاطونية الجديدة ذات أهمية خاصة ، سواء بالنسبة للفكر الفلسفي بصفة عامة أو للفكر الاسلامي بصفة خاصة ، وترجع تلك الأهمية لأنها وان نسبت الى الفكر اليوناني الا أنها تمثل اتجاها

Ch . Henry Sidgwick; outlines of the history of (٧٢)
Ethics, Bacon Press. Boston, 1968. p. 87 - 88.

(٧٣) وهذا اختلاف أساسي يترتب عن ماهية العلاقة بين الله والعالم في الفلسفة الابيقورية التي تؤمن بالمذهب الذري الذي يتكون فيه العالم عن طريق تلاقى الذرات بالصدفة ، ومنها يتكون العالم ، واختلاف ذلك عن تصور الفكر الاسلامي لعلاقة الله بالعالم التي تقوم أساسا على فكرة الخلق من العدم ، والتي يتم في ضوءها خلق الله للعالم .

(٧٤) يعلق الدكتور عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري على موقف ابيقور هذا من الموت بقولهما : « حقا ان خوف الموت وشدة الفزع مما بعده عامل من أفضح عوامل الشقاء الانساني ، كثيرا ما يؤدي بصاحبه الى الجنون والهوس والغفوط من رحمة الله ، ولا تزال ملاحظة ابيقور في هذه القضية بالذات لها حظها من الاعتبار ، يقول تعالى : « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله » (انظر : أندريه كرسون : المشكلة الاخلاقية والفلاسفة ، هامش ص ٦٧ وانظر أيضا في نفس الموضوع : ابن مسكويه : تهذيب الاخلاق ص ٢١٧) .

وتطورا جديدا فى هذا الفكر جاء نتيجة لامتزاج الفكر اليونانى بالفكر الشرقى^(٧٥) بما فيه من نزعات دينية وصوفية ، مما جعله يقدم تراوجا بين الاتجاه العقلى اليونانى والاتجاه الروحى الشرقى . أما أهميتها بالنسبة للفكر الإسلامى فترجع الى ما تركته عليه من بصمات وخاصة على التصوف والفلسفة الإسلاميين . وترجمة كتاب الربوبية الذى نسب خطأ الى أرسطو وهو فى حقيقته جزء من تاسوعات أفلوطين ، وما وجد من فقراته بين ما خلفه الفلاسفة وغيرهم من المفكرين المسلمين خير شاهد على ذلك^(٧٦) . وبعد ، فما هو مدلول السعادة الأخلاقية عند أفلوطين الذى يعتبر المثل لهذا الاتجاه فى الفلسفة الأخلاقية^(٧٧) ؟

ولسنا هنا بصدد عرض لفلسفة أفلوطين ، ولكننا فقط نريد أن نحدد نظريته فى السعادة من خلال الإشارة الى فلسفته العامة ، فأفلوطين على غير ما نراه من ثنائيات تضم القول بالله والعالم لدى غيره من الفلاسفة وعلى رأسهم أفلاطون ، الذى يزعم المؤرخون أن أفلوطين جاء مجددا لفلسفته ، يقول بوحدة الوجود تكمن وراء هذه الثنائية ويضع داخل هذه الوحدة سلما أو درجات للوجود أعلاها ما أسماه بالواحد أو « الله » أو المبدأ الأول ، وعن هذا الواحد يصدر العقل الذى تصدر عنه النفس الكلية ثم عن النفس الكلية تصدر النفوس البشرية . والواحد هو الخير المطلق ، أما العقل فهو الدرجة التى تلى درجة المبدأ الأول ، ولا علاقة له بالمادة التى ينبثق عنها كل الشرور ، وإنما ينشغل دائما فى التفكير فى الله من ناحية ، والتفكير فى نفسه من ناحية أخرى ، أما النفس الكلية أو النفس الكونية ، وهى تلك النفس التى تميل علوا

Ch. Henry Sidgwick; outlines of history of Ethics, (٧٥)
p. 107.

(٧٦) دكتور إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ٤٣ وما بعدها .

(٧٧) الشيخ محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٤١ .

الى الواحد كما تميل سفلا الى عالم الطبيعة ، ولكنها خالية من المادة أصل الشرور ، ومن ثم « فلا تجد ذاتها مطلقا بسبيل القيام بفعل فيه شر ، وهي لا تعاني أى شر ، بل تدرك بالتأمل ما هو أدنى منها ، وتتعلق دائما بالموجودات العليا » (٧٨) . واذا كان هذا هو شأن النفس الكلية ، والتي لا تجد صعوبة في الصعود مرة أخرى الى أعلا فالأمر يختلف بالنسبة للنفس الجزئية التي هبطت الى عالم المادة ، ومنها النفوس البشرية تلك التي تتأرجح بين عالمين : العالم الالهي الذي يربطها بعالم النفس الكونية الخالية من المادة وعالم الطبيعة الذي يربطها بالجسم وجعلها مسئولة عن تنظيمه والذي يعتبر بالنسبة لها بمثابة السجن ، يقول أفلوطين عن النفس بعد هبوطها الى الجسم « فالنفس اذن قد قيدت وغلت بعد هبوطها ولا يتم فعلها الا بواسطة الحواس ، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تعقل بالفعل ، فهي على ما يقال في قبر وسجن » (٧٩) ، كما يشير الى أنها تنشغل بهذا الجسم فتدرك فيه أمورا مضادة لطبيعتها تألم بها ، وتعكر صفوها ، كما تتخدد بأمور أخرى تجد فيها لذة . الا أنه على الرغم من ذلك يوجد في النفس جزء لا يتأثر بكل ذلك بما فيه من الملاذ الزائلة ، يحيا حياة شبيهة بحياة النفس الكلية (٨٠) ، وعلى هذا الجزء من النفس يعتمد أفلوطين في بيان طريق الصعود الذي ينبغي أن يسلكه الانسان ليرقى بنفسه الى الواحد مرة أخرى ، فيتحقق له بسعاده . وسبيل النفس الى ذلك — فيما يرى أفلوطين — هو مناهضة المادة المتمثلة في الجسم بما فيه من شهوات وملاذ خادعة ، ليتمكن للنفس بما لها من طبيعة سامية تقوم في الفكر والتأمل أن تلحق بالعقل ، وعلى هذا تظل النفس مترددة بين حياتها المغموسة في الجسم وبين حياتها المتصلة بالعقل الى أن يتم لها تغليب

(٧٨) أفلوطين : التساعية الرابعة — في النفس ، ترجمة دكتور فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٧٠ م ص ٣٣٣ .

(٧٩) المصدر السابق ص ٣٢٩ .

(٨٠) المصدر السابق ص ٣٣٤ .

جانب العقل فيها فيقيم لها الاتصال بالواحد ، فتبلغ سعادتها ، وفى هذا يقول أفلوطين بأن النفس « حين تعود الى التفكير تتخلص من هذه العلائق (علائق الجسم) وتعود الى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتتأمل الموجود . اذ أنها تظل مشتملة ، رغم كل ذلك على جزء أعلا . فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة ، هى تحيا تلك الحياة الأخرى تارة ، وهذه الحياة الدنيا تارة أخرى ، وتنهمك فى حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل ، أما حياتها الثانية فلا تنغمس فيها الا اذا اضطرتها الى ذلك طبيعتها أو الظروف العارضة^(٨١) . وقد سلك أفلوطين هذا المسلك ، وقال « فرغريوس » عنه : انه قد تحقق له بذلك الاتصال بالواحد ، مما تحقق له به المساعدة القصوى أربع مرات فى فترة السنوات الست التى قضاها معه^(٨٢) .

اما أفلوطين فقد حكى واصفا ما توصل اليه عن طريق هذا المسلك فقال : « ربما خلوت أحيانا بنفسى وخلعت بدنى ، فصرت كأنى جوهر بلا جسم ، فأكون داخلا فى ذاتى راجعا اليها وخارجا من سائر الأشياء بسواى ، وأكون نالعلم والعالم والمعلوم جميعا ، ورأى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجبا ، وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير . وحين أوقن بذلك أرقى بذهنى الى العالم الالهى ، ويخيل الى كأنى قطعة منه . فعند ذلك يلمح لى من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والآذان عن سماعه ، ومن الغريب أنى أشعر بأن روحي مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن »^(٨٣) . وفى موضع

(٨١) المصدر السابق ص ٣٢٩ .

(٨٢) Ch Henry Sidgwick : outlines of the history of ethics p. 107.

وانظر : دكتور زكى نجيب محمود وأحمد أمين : قصة الفلسفة اليونانية ص ٣٢٩ .

(٨٣) أفلوطين : كتاب الربوبية ص ٨ ، اختيار دكتور ابراهيم بيومى مذكور فى : الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٤٤ .

آخر يصف حاله فيقول : « كثيرا ما اتيقظ لذاتي تاركا جسمي جانبا ، واذ أغيب عن كل ما عدائى ، أرى فى أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهاء . وعندئذ أكون على يقين من أنني انتمى الى مجال أرفع ، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة ، واتحد بالموجود الالهى . وحين أصل الى هذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية» (٨٤) .

وعندما قلنا فى بداية الحديث عن الأفلاطونية المحدثه أنها جاءت نتاجا للامتزاج الذى تم بين الفكر اليونانى وبين الحياة الدينية والصوفية فى الشرق ، فهذا يعنى أنها جاءت تمثل نسيجا خاصا مختلفا ، ليست بالفكر الدينى الخالص ، كما أنها ليست على غرار الفكر الصوفى التقليدى ، فضلا عن أنها لم تكن على غرار التفكير العقلى الجامد والمعروف لدى فلاسفة اليونان . ففىما يتعلق بموضوع السعادة مقارنا بنظيره فى الفكر الدينى المسيحى الموجود حينذاك يقول الدكتور زكريا ابراهيم « حينما ظهرت الأفلاطونية المحدثه على مسرح التفكير الدنى تحولت فكرة السعادة الأخروية ، الى حنين صوفى للعودة الى « الواحد » أو « الصعود الى السماء » . كما كان التصوف الذى نهجه أفلوطين تصوفا من نوع خاص ، يختلف عن ذلك الذى نجده عند الصوفية ، يذهب الدكتور فؤاد زكريا بحق الى أن هناك « شواهد عديدة تؤيد ضرورة فهم تصوف أفلوطين على نحو خاص ، فنزوعه وشوقه الى ابدى الأول لا يقترن بذلك القلق والانفعال الذى نلمسه لدى بقية الصوفية . فهو لا ينشد الاتحاد بالله وقد اقترنت رغبته بالعذاب أو القلق أو بوحدة العاطفة والانفعال بل لم يكن يلجأ الى أسلوب الاثارة الانفعالية على الاطلاق ، وانما يهتم قبل كل شئ بأن يصل الانسان الى السكينة الباطنة . وبعد هدوء النفس وطمأنينتها تستطيع أن تنتظر حتى تنكشف لها الألوهية . ومع ذلك فهذا الاختلاف بينه وبين الصوفية المعتادة

(٨٤) أفلوطين : التساعية الرابعة فى النفس ٣٢٣ .

لا يصل عنده الى حد الجمود العقلى ، اذ أنه قد اعترف للعقل بمحدود ،
وجعل حاجات القلب فى بعض الأحيان هى العليا ، ووضع الخير لا العقل
فوق قمة الوجود . والخير موضوع للرغبة والمحبة لا للمعرفة (٨٥) .

* * *

(٨٥) دكتور فؤاد زكريا : دراسة عامة عن افلاطون — حياته
ومذهبه الفلسفى ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة سنة
١٩٧٠ م ص ٤٩ .

الفصل الثاني

السعادة في الكتاب والسنة

قد يتساءل القارئ عن أهمية هذا الفصل من البحث قاتلاً : هل يمكن قيام فلسفة أخلاقية ، اعتماداً على نصوص الكتب المقدسة ؟ أو هل يمكن إقامة فلسفة أخلاقية ما اعتماداً على التعاليم الدينية ، وقد يكون في ذهن السائل ذلك التعارض الشائع بين الدين والفلسفة ؟ وبالرغم من أننا نعتقد أن الواقع يقرر وجود أو امكانية ذلك في التعاليم الإسلامية بالذات ، أفسحه الكتاب والسنة من مجال للعقل ، وما أولياه له من تقدير متميزين بذلك عن التعاليم الدينية الأخرى ، بما جاءت به من دجماتيقية معتمدة على الوحي ، لا تعطى فرصة للعقل أو الفلسفة ، أقول : بالرغم من ذلك فأننى لم أقصد بهذا الفصل إقامة أو استنباط مذهب فلسفى من الكتاب والسنة ، ولكن فقط أردت به أن نضع أيدينا على الأصول الأخلاقية التى أقرتها العقيدة الإسلامية ، ثم جاء المفكرون المسلمون بعد ذلك فأخذوا منها ما أقاموا عليه مذاهبهم وفلسفاتهم الأخلاقية بعد أن أضافوا عليها ما أضافوا من صنعة فنية ، وصياغة فلسفية ، الأمر الذى يمكننا بعد ذلك ، ونحن بصدد قراءة الفلسفة الأخلاقية الإسلامية أن نردها بسهولة الى أصلها فى الاسلام ، ونكون بذلك كمن يرد الفرع الى الأصل •

وفى هذا الإطار كان هذا الفصل ، تصور فيه وجهة نظر الكتاب والسنة فى موضوع السعادة ، من حيث مفهومها ، والوسيلة اليها ، والدرجات التى تتضمنها •

مفهوم السعادة والشقاوة فى الدنيا والآخرة :

إذا بحثنا فى آيات القرآن الكريم عن لفظ « السعادة » أو مشتقاته نجده قد ورد مرتين ، أحدهما فى قوله تعالى : « يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقى وسعيد » ^(١) والآخرى فى قوله جل وعلا : « وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدون فيها ما دامت السموات والأرض » ^(٢) . وبالنظر فى هذين الموضعين حيث ورد لفظ السعادة نجد أنه فى الموضع الأول جاء لفظ « سعيد » محددًا إحدى الصفتين اللتين وصف بهما القرآن الناس فى الحياة الأخرى ، وهم المسعداء فى مقابل الأشقياء . ولكنه فى الموضع الثانى جاء اللفظ « سعدوا » محددًا من هم المسعداء ؟ بأنهم الخالدون فى الجنة ، فى مقابل الأشقياء الخالدين فى النار ، اذ يقول سبحانه وفى نفس الموضع : « فأما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض » ^(٣) . ويهمنى فى هذا المجال لفظ السعادة « سعدوا » الذين ورد فى الموضع الثانى ، لأنه يحدد كما سبق أن قلنا من هم هؤلاء الذين « سعدوا » ، كما أنه يقودنا الى استنتاج الدلالة الأخلاقية لتسعادة موضوع حديثنا لأنه فى مواضع عديدة أخرى يحدد لنا من هم الذين سيسعدون بدخول الجنة ، جزاء على ما اكتسبوه من فضائل ، ونجد ذلك فى نحو قوله تعالى : « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار ... » ^(٤) . اذن فالذين سيسعدون بدخول الجنة هم أولئك الذين وصفهم القرآن بأنهم آمنوا وعملوا الصالحات وفى القرآن ارتباط وثيق بين الايمان وبين عمل الصالحات . ويتضح لنا ذلك جليا اذا ما عرفنا أن الايمان

(١) هود : ١٠٥ .

(٢) هود : ١٠٨ .

(٣) هود : ١٠٦ - ١٠٧ .

(٤) البقرة : ٢٥ .

فى الاسلام كما عرفه الرسول ﷺ هو « أن تؤمن بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره »^(٥) ، كما أن الايمان كما عرفناه من كتب العقائد هو ما « وقر فى القلب وصدق العمل » ، والمقصود بالطبع هنا العمل الصالح ، الموافق لما أقره القلب وحدده الرسول فى تحديده للايمان كما علمه اياه رب العزة ، ومن ذلك قيل من واقع ما ورد فى القرآن الكريم : ان كلمة « الايمان » ترتبط « بالصالحات » الى حد أن لا تذكر احدهما الا والاخرى معها ، ضمنا أو صراحة ، كما أنه قد تحدد « الصالحات » بالايمان ، كما يحدد الايمان بعمل الصالحات ، هذا فضلا عن أننا نجد القرآن يربط بين الصلاح وبين الفضائل الأخلاقية ، فضلا عن ربطه بينه وبين الطقوس الدينية ، كما أنه يربط بينه وبين « البر » و « التقوى » و « القسط » وكلها أمهات للفضائل الأخلاقية فى الاسلام^(٦) . الأمر الذى نخلص منه الى أن السعادة المحددة بالخلود فى الجنة فى القرآن الكريم وارتباطها بعمل الفضائل الأخلاقية ، هى ما تعنيه فكرة السعادة فى الكتاب والسنة .

ولكن ما هى طبيعة هذه السعادة ؟ أو بعبارة أخرى ما هى طبيعة الحياة فى الجنة التى سيفوز بها السعداء فى الحياة الآخرة ؟ ولا شك أن الخوض فى هذا الموضوع يعتبر مخاطرة ، وذلك لاعتبار أن الايمان بالجنة أو كنه الحياة الآخرة هو من قبيل ما أسماه علماء الكلام بالمسميات التى ينبغى على المسلم أن يؤمن بها سمعا عن الكتاب أو سنة رسول الله ﷺ ، وعن امكانية ادراك أو تصور كنه السعادة الآخروية ذهب الراغب الأصفهاني فى بداية الأمر الى أنه « ليس لنا تصور كنهها ما دمنا فى دار الدنيا » وبرر قصورنا عن هذا التصور بأمرين : أحدهما أن الانسان لا يمكن أن يعرف حقيقة الشيء وتصوره حتى يدركه بنفسه وإذا لم

(٥) الأربعين النووية ص ١٤ .

(٦) Toshihiko Izutsu; The structure of Ethical terms in the Koran, Tokyo, 1959. p. 210.

يدركه ووصف له فموقفه في هذا شبيه بموقف الصبي حينما توصف له إحدى اللذات التي لا يتمتع بها إلا الكبار ، فيظل جاهلا بحقيقة هذه اللذة الى أن يبلغ مدارك الرجال فيياشرها بنفسه ، وهذا هو حال الانسان بالنسبة للسعادة الأخروية ، لا يتصورها على الحقيقة الا اذا طالعها .
وثنانيهما أن لكل قوة من قوى النفس وكل جزء من أجزاء البدن لذة يختص بها ويدركها ، واذا ما عرض لأي من هذه القوى أو الأجزاء آفة عاقبتها عن ادراك لذتها ، والسعادة الأخروية لا تدرك الا بالعقل المحض ، وعقول الناس في هذه الدنيا مشغولة مولمة وبالتالي معوقة عن ادراك حقائق اللذات الأخروية فمعقول أكثر الناس ناقصة جارية . مجرى عقول الصبيان الذين لم يبلغوا مبلغ الرجال الذين عرفوا حقائق الأشياء ، فكما أن الصبيان ما داموا صغارا لا يحسون باللذات والآلام التي تعرض للرجال فيتطلون بالأباطيل والأضاليل ، فكذلك من كان عقله صبيها .
وبعد ذلك انتهى الراغب الأصفهاني الى قوله : « فالانسان وإن اجتهد أن يطلع على تلك السعادة ، فلا سبيل له اليها الا على أحد وجهين :
أحدهما أن يفارق هذا الهيكل ويخلف وراءه هذا المنزل فيطلع على ذلك .
والثاني أن يزيل قبل المفارقة الهيكل الأمراض النفسانية المشار اليها (في القرآن الكريم) فيطلع من وراء ستر رقيق على بعض ما أعد له كما حكى عن حارثه حيث قال للنبي ﷺ : عزفت نفسي عن الدنيا فكأنني أنظر الى عرش ربي بارزا وأطلع على أهل الجنة يقرأون وعلى أهل النار يتعاونون ، فقال له النبي ﷺ : « عزفت فالزم » وقال ، أمير المؤمنين علي عليه السلام : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا » (٧) .

ولكن بالرغم مما ذكره الأصفهاني في آخر قوله من امكانية الاطلاع على السعادة الأخروية ، فان الصعوبة ما زالت قائمة ، وكان هذه الامكانية غير ميسرة ، وذلك لأننا نحاول تصويرها ونحن لم نفارق الدنيا بعد ، كما أن الامكانية على الوجه الثاني قاصرة — كما قال الأصفهاني —

(٧) الراغب الأصفهاني : تفصيل النشأتين وتحصيل السعادات

على الخاصة ، أو خاصة الخاصة من الناس ، وهذا أيضا لا يمكن لعامة البشر أن يدعوه لأنفسهم ، ومن ثم فلا مناص لنا إذا أردنا أن نصور كنه السعادة الأخروية ، وهى السعادة الحقيقية ، طبقا لما جاء فى الكتاب والسنة ، من أن نعتد على ما وجد من وصف لها فى الكتاب والسنة ، وقد وجدناها على النحو التالى :

أولا الصورة الحسية للسعادة الأخروية :

وفى هذه الصورة الحسية قدم القرآن الكريم وصفا رائعا ومشوقا للجنة ، تضمن كل أنواع اللذات الحسية من مسكن ومشرب ومأكل فضلا عن اللذات التى تشير الى المتعة الزوجية ، فصورها على أنها مكان فسيح يضمن للانسان أن يتحرك فيه بحريته متمتعا برحابة المكان واتساعه ، فضلا عن تميزه بجو ممتع لا هو بالحر ولا هو بالبارد ، لا شمس فيه ولا زمهرير فضلا عن اشتغاله على الظلال الوارفة ، وللانسان فيه مساكن طيبة معدة اعدادا طيبا ، كما أنه قد صورها على أنها تشتمل على كل لذات المأكل والمشرب ، ففيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من خمر لذة للشاربين ، وأنهار من لبن وأخرى من عسل مصفى ، وكذلك تشتمل على كل ما لذ وطاب من أنواع المأكل ، ففيها فاكهة ولحم ، يقدم فيها المخدم كل هذا فى آنية وأكواب من فضة • وقد اشتملت السعادة الأخروية فى الجنة أيضا على استمتاع أصحابها بأزواج مطهرة ، وصفن بأنهن حور مقصورات فى الخيام ، خيرات حسان ، لم يطمثن من قبل انس ولا جان ، كما وصفن بأنهن أبكار عرب وأتراب ، كما أنهن قاصرات الطرف عين كأنهن بيض مكنون • ولم يقتصر القرآن الكريم على هذا الوصف الشامل لكل لذات الجنة الحسية ، بل وعد الانسان فيها بكل ما يطلب ويشتى من غير ذلك من اللذات •

وعلى عكس هذا تماما كان تصوير القرآن الكريم للشقاوة بمعناها المادى والحسى التى يتردى فيها الأشقياء الكافرين والمخطئين فى جهنم فى الحياة الآخرة ، جزاء ما اقترفوا من أفعال فى الحياة الدنيا ،

فهم محصورون فيها عليهم زبانية غلاظ شداد ، ومثلها بالنسبة لهم كمثل الحفرة من النار ، يكونون فيها مقيدین فی الأصفاد ، مغلولة أعناقهم وأقدامهم ، ملقون على وجوههم عميا بكما صما ، يحيط بهم جو من سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم • وشرابهم فيها من ماء يغلى كالمهل يشوى الوجوه ، ويقطع الأمعاء ، وهو مثل الصيد يتجرعه الكافر ولا تستسيغه النفس ، أما طعامهم فأشد قسوة وفظاعة من شرابهم ، فهو من شجرة الزقوم ، وقيل انها من أخبث الشجر المر ، نبتت في جهنم غذاء للأسقياء •

هكذا كان التصوير القرآني ، والذي لم تخرج عنه السنة ، للسعادة أو الشقاوة الأخروية ، بالمعنى الحسي والمادي ، وحول هذا التصوير أثيرت مجموعة من الأمور ، منها استهداف الانقاص من قيمة النظام الاسلامي ، ومحاولة التهمج عليه ، بقيام بعض المعرضين بتضليل الكثير من العقول في شتى الأقطار بزعمهم أن الخطاب بالمحسوسات في أمر الجنة والنار مقصور على العقيدة الاسلامية ، وأن المؤمنين بالدين لا يؤمنون بالنعيم المحسوس الا اذا كانوا من المؤمنين بالقرآن (٨) • الأمر الذي دعا الأستاذ العقاد - رحمه الله - الى الرد عليهم بأن ذلك وان وجد في القرآن فهو لم يكن قاصرا على الدين الاسلامي وحده ، ودل على ذلك بأن ساق الكثير من النصوص من الكتب المقدسة غير القرآن ، مثلما نقله عن الاصحاح الخامس والعشرين من سفر أشعياء من العهد القديم ، وعن الاصحاح العشرين والحادي والعشرين من العهد الجديد ، تلك النصوص التي تضمنت صراحة الاشارة الى السعادات الحسية التي يتمتع بها الأنبياء والقديسون رضوان الله تعالى عليهم ، في الحياة الآخرة (٩) •

(٨) عباس محمود العقاد : حقائق الاسلام وابطال خصومه ، الطبعة الاولى ، القاهرة سنة ١٩٥٧ ص ٩٠ •

(٩) المصدر السابق ص ٩٠ - ٩١ •

واستخدام الدين للسعادة والشقاوة الحسية أمر ضروري ، وذلك لكون الدين ليس فلسفة يعنى بها الخاصة ، أو توجه الى الخاصة من الناس ؛ بل هو دائماً يخاطب الناس جميعاً ، على تفاوت ادراكهم وتفكيرهم ، على اعتبار أن منهم من لا يمكن توجيهه الا بما هو محسوس ومادى ، وقد أدرك الأصفهاني ذلك المعنى حينما أشار الى أن الشهوة بالرغم مما فيها من مضرة ، لكنها تفيد في حين آخر ، عندما تدفع عامة الناس الى تقوى الله بسبب إثارة شوقهم الى ما في الجنة من لذات حسية مادية من نحو لذات المأكّل والمشرب والمنكح » اذ ليس كل الناس يعرف اللذات المعقولة « (١٠) .

كما أنه بهذا الاعتبار رد أحد الباحثين على الزعم نفسه الذي رد عليه الأستاذ العقاد من قبل ، فذهب الى أن التصوير الحسى للسعادة الأخروية امكانية أودعها الله في جميع الأديان ، وقد أدرك نبي الاسلام ﷺ قيمة هذه الامكانية فابرزها من أجل مخاطبة العامة من الناس وذلك لأن « الرسول صلوات الله وسلامه عليه لا يخاطب ذلك العدد القليل من المفكرين المثاليين الذين اتفق وجودهم في عصره فحسب ، بل كان يخاطب كذلك العالم العريض المحيط به ، الغارق في بحر المادة على اختلاف ألوانها ، وكان عليه أن يخاطب الناس على قدر عقولهم . وأى شيء هو أحب الى نفس البدوى الجائع الهمجى أو أكثر تمشياً مع تصور الجنة من أن توصف له بأنها ذات أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من عسل مصفى ، وأى شيء هو أقرب من نفسه من وصفها بأنها تشتمل على فاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة !! انه لم يكن في وسعه أن يتصور نعمة تخرج عن دائرة هذه اللذات الحسية » (١١) وبعد أن يستعرض الباحث الآراء المختلفة التى دارت حول هذا الموضوع ينتهى الى تأكيد هذه الامكانية الموجودة في الدين الاسلامى ، ومحاولة

(١٠) الراغب الأصفهاني : الزينة الى مكارم الشريعة ص. ٣٠ .

Ameer Ali Sayer : The Spirit of Islam, (١١)

الترجمة العربية للسيد / امين محمود الشريف ص ٧٢ .

استغلالها مع التقدم الى ما هو أسمى في السعادة الأخروية ، في جانبها الروحي والمعنوي ، وذلك مع تطور الدعوة ، وتقبل الناس ونفهمهم للمعاني الروحية ، وهو يؤكد ذلك من خلال تتبعه للسور القرآنية ، حيث نرى معه أن الآيات التي نزلت في وصف السعادة الأخروية بصفات حسية قد نزلت دلها أو معظمها مع بداية الاسلام في مكة ، ومع تطور الأمر بالمسلمين واشتداد ساعدتهم ، نزلت الآيات الأخرى التي مزجت في وصف السعادة الأخروية بين الصورة الحسية والصورة الروحية ، أو ركزت على وصفها في صورة روحية خالصة (١٢) . وهذا ما سنأتي الى تفصيله عند الحديث عن الصورة الروحية للسعادة الأخروية ، ولكننا قبل أن نترك الحديث عن هذه الصورة الحسية التي وردت في القرآن ، للسعادة في الجنة ، وختاما لما أثير حولها من أمور نود أن نعرض أيضا لأمر آخر ، وهو أن هذه الصورة الحسية ، وإن اتخذت لها مسميات محددة مألوقة في الحياة الدنيا ، وربما كان المقصد منها مساعدة الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم ، وكذلك الدعاة الى العقيدة والأخلاق الاسلاميين ، بالتأثير بها على نفوس العامة من الناس بقصد هدايتهم ، وذلك ادراكا من المشرع سبحانه وتعالى أن السعادة الحسية هي المدخل الوحيد الذي يمكن أن يدخل به ومنه الرسول أو الداعية الى نفوس العوام من الناس . ولكن بالرغم من ذلك ، ومع شيء من التأمل والنظر في هذه الصورة الحسية ، يمكن للمرء أن يرى فيها لونا آخر مخالفا لما هو مألوف ، نرى ذلك مثلا في الربط الذي ورد في القرآن بين الجنة وما يجري نحتها من أنهار ، وكلنا يعلم ما يثيره جريان الماء من بهجة وسعادة نفسية روحية بعيدة عن الذات المادية ، فضلا عن الربط بين ذلك وبين نزع الغل من الصدور ، يقول تعالى واصفا حال أهل الجنة : « ونزعنا ما في صدورهم من غل تجري من تحتهم الأنهار » (١٣) ، كما أننا اذا تأملنا صورة أخرى من مجموع الذات

(١٢) المصدر السابق ص ٧٤ - ٧٥ .

(١٣) الأعراف : ٤٣ .

الحسية وهى صورة شراب أهل الجنة ، وأن اتخذ نفس المسميات المألوفة لأهل الدنيا مثل : الماء ، اللبن ، الخمر والعسل ، الا أن الله سبحانه وتعالى قد أضفى عليه من الصفات التى تميزه عن مجموع ذلك الشراب المعهود فى الدنيا ، فهو سبحانه ينفى عنه صفة الاغتياال التى تقتصف بها عادة المشروبات المعروفة فى الدنيا كما أنه شراب طاهر ، لا تغشى لذته على العقل ، ولا يصيب شاربه منه صداع ولا وصب ، ولن تصعب ثمرته ولا كذب ، كما أنه لا يؤدى بشاربه الى ارتكاب الاثم . وكذلك اذا استعرضنا حديث أزواج أهل الجنة ، نجد أن القرآن لم يشر أبدا الى معاشره الرجال للنساء فى الجنة ، ولكنه يركز على الصحبة الجميلة ، وعلى وصفهن بأنهن دائما أبكار جميلات ، طاهرات ، خيرات ، حبيبات ، حياتهن مع أزواجهن حياة حب متبادل ، وشباب دائم ، الأمر الذى يمكن أن ننتهى معه الى أن المتعة بهن جد مختلفة عن تلك التى يعايشها الانسان بالصورة المادية الموجودة فى الحياة الدنيا ، مما جعل ابن عباس — وهو من أصوب المفسرين رأيا بين صحابة رسول الله ﷺ — يقول : « ليس فى الدنيا من الجنة شىء الا الأسماء » (١٤) .

ثانيا : الصورة الروحية للسعادة الأخروية :

أما الصورة الروحية للسعادة الأخروية التى صورها الكتاب والسنة ، والتى يعدها الكثيرون السعادة الحقيقية على ضوء ما أثير من أمور حول الصورة المادية الحسية التى سبق عرضها ، فقد جاءت تصف حال السعداء فى الجنة على نحو سلبي مرة بمعنى أنهم يكونون فى حالة خالية تماما من الخوف والحزن والخرى ، وعلى نحو ايجابي مرة أخرى ، وبشكل أكثر تفصيلا وتنوعا ، فتصف حياتهم بأنها تتميز بالأخوة والمحبة المتبادلة بينهم ، حيث لا غل ولا حسد ولا لغو ولا تأثيم ، يعيش أصحابها فى حبور واستبشار دائم ، ضاحكة وجوهم مستبشرة ، يشعرون بأنهم فى رفعة ومقام محمود ، مستمتعين بلذة الفوز والفتوق

(١٤) انظر : نكتور محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق فى القرآن ص ٣٨٣ — ٣٨٧ .

على من لم يسلكوا طريقهم فى الحياة الدنيا من الكفار ، كما أنهم ينعمون بصسبة الصفوة من الخلق من الأنبياء والشهداء والصالحين ، فضلا عن صحبتهم لمن آمن من أهلهم ، آبائهم وأزواجهم وذرياتهم ، كما يسعدون كذلك باستقبال وتحية الملائكة لهم عند دخولهم الجنة .

هكذا نرى عناصر جديدة تتكون منها السعادة الآخروية ، بعيدة عن التصوير المسمى والحسى ، بل كلها عناصر معنوية روحية ، الى أن يصل بنا القرآن الى قمة السعادة الروحية التى يعد بها الله سبحانه وتعالى أهل الجنة فى الآخرة ، وهى قربهم منه سبحانه ، ونظرهم الى وجهه الكريم : ونوالهم لغفرته ورضوانه .

واذا كانت السعادة الروحية قد اعتبرت فى درجة أعلى من السعادة الحسية ، فضلا عن اعتبار البعض لها أنها السعادة الحقيقية ، فإن رضوان الله سبحانه وتعالى قد اعتبر قمة السعادة الروحية ، ولذلك نجد الطبرى فى تفسيره لقوله تعالى : « قل أُوْنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله ، والله بصير بالعباد » (١٥) ، يقول : ان « رضوانه أعلى منازل أهل الجنة » (١٦) كما يروى الامام البخارى عن رسول الله ﷺ : « ان الله يقول لأهل الجنة : يا أهل الجنة ، فيقولون : لبيك وسعديك ، والخير فى يديك ، فيقول : هل رضيتم ؟ فيقولون : وما لنا لا نرضى يا رب ، وقد أعطينا ما لم تعط أحدا من خلقك . فيقول : ألا أعطيكم أفضل من ذلك . فيقولون : يارب ، وأى شئ أفضل من ذلك ؟ فيقول : أحل عليكم رضوانى فلا أسخط عليكم بعده أبدا » (١٧) كما يروى

(١٥) آل عمران : ١٥ .

(١٦) تفسير الطبرى — دار المعارف بمصر — المجلد ٦ ص ٢٦٢ .

(١٧) صحيح البخارى ، باب كلام الرب مع أهل الجنة ، طبعة الشعب

ج ٩ ص ١٨٤ — ١٨٥ .

صاحب « الكشف » حديثا لرسول الله عليه الصلاة والسلام ، مؤداه كشف الحجاب عن أهل الجنة ليروا وجه الله سبحانه وتعالى ، كأحب شيء لديهم ، وينص الحديث على أنه « إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا أن يا أهل الجنة ، فيكشف الحجاب فينظرون إليه فوالله ما اعطاهم الله شيئا أحب إليهم منه » (١٨) .

يقابل هذه الصورة الروحية للسعادة الأخروية صورة للشقاوة الروحية أشد قسوة وعنفا من المشقاوة الحسية التي سبق ذكرها ، يعاني فيها أهل المشقاوة من حياة مليئة باليأس من رحمة الله ، والحرمان من مغفرته وهدايته ، حياة كلها شعور بالخذلان والفسيان ، فهم لا مولى لهم ولا نصير ، ولا تفتح لهم أبواب السماء ، كما لا يقبل منهم دفاع عن أنفسهم ، حياة يملأها الاخفاق والخسران ، وفوق ذلك كله هم في خصومة مع الله تعالى ، لا يكلمهم ولا يذكهم ، بل هم محجوبون عن رؤية الله سبحانه وتعالى (١٩) .

هذه هي السعادة الأخروية بصورتها الحسية والروحية أو المعنوية ، والتي تعتبر في الأخلاق الإسلامية السعادة الحقيقية أو المطلقة ، يقول الأصفهاني : « وأما السعادة المطلقة فحسن الحياة في الآخرة ، ويزادها الشقاوة » (٢٠) . وهي ما يقابل السعادة القصوى أو السعادة الحقيقية عند مفكرى الأخلاق الإسلاميين بعد ذلك من صوفية وفلاسفة ، تحت اسم السعادة العقلية أو السعادة الروحية على اعتبار أنها السعادة

(١٨) الزمخشري (أبو القاسم جار الله) : « الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ج ٢ ص ٢٣٤ - وقد علق صاحب « الانصاف » على الحديث بأنه مدون في الصحاح متفق على صحته (انظر أسفل ص ٢٣٤ السابقة) .

(١٩) دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن ص ٣٨٨ وما بعدها .

(٢٠) الراغب الأصفهاني : الزريعة الى مكارم الشريعة ص ٣٧ ، وتفصيل الفشأتين ص ٥٥ وما بعدها .

القصوى فى مقابل السعادة الدنيا التى تمثلوها تارة فى « السعادة الدنيوية » ، وتارة أخرى فى « السعادة الحسية » .

السعادة والشقاوة الدنيوية :

قد ورد فى القرآن من الآيات ما تضمن الكثير من المتع فى الحياة الدنيا المادية الحسية ، والمعنوية الروحية من نحو قوله تعالى فى شأن المتع الحسية : « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ... »^(٢١) ، وقد فسر المفسرون الطيبات على أنها طيبات المأكل والمشرب والملبس وغير ذلك من الماديات ، كما قال تعالى : « المال والبنون زينة الحياة الدنيا »^(٢٢) ، وهما أيضا من نعم الله سبحانه على الانسان فى الدنيا ، كما قال تعالى : « ومن آياته خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة » ، ان فى ذلك آيات لقوم يتفكرون »^(٢٣) ، وهى أيضا متعة حسية من المتع التى يسعد بها الانسان ارضاء لغريزة الجنس فى الحياة الدنيا ، وقد أقام المفكرون المسلمون على هذه الآيات وغيرها من الآيات الأخر نظريات فى السعادة الدنيوية ، وأتخذ منها الدعاة والوعاظ أداة للدعوة الى الدين ، ولكننا اذا ما تأملنا هذه الآيات من الناحية الأخلاقية لا نجد فيها ما نستطيع أن نسميه دلالة أخلاقية ، على أساس أن هذه السعادة هى الغاية التى يمكن أن ينشدها الانسان المسلم من سلوكه الأخلاقى ، ولكنها تشير الى فضل الله وكرمه على عبادة فى الحياة الدنيا ، الذى يطالبهم من ورائه بعبادته التى تظهر سلوكهم ، والتى خلقهم من أجل « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ، بعد ذلك تظهر الغاية ، أو الجزاء ، الذى لن يكون الا فى الآخرة ، ان سعادة أو شقاء . ويتأكد هذا بالقرآن أيضا ، اذ يقول تعالى : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات

(٢١) المائدة : ٨٧ .

(٢٢) الكهف : ٤٦ .

(٢٣) الروم : ٢١ .

من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا ، خالصة يوم
القيامة » (٢٤) وقد جاء في تفسيرها أن الله سبحانه وتعالى بعد أن ينكر
القول بتحريم الطيبات من الرزق في الحياة الدنيا ، يطالب الرسول
بأن يقول : ان هذه الطيبات التي يشترك في الاستمتاع بها في الدنيا
المؤمن والكافر ، هي خالصة للمؤمنين في الآخرة (٢٥) .

نخرج من هذا الى أن هذه النعم التي يسمونها بالسعادة الدنيوية
هي حظ مشترك بين المؤمن والكافر في الدنيا ، ولحنا قاصرة على المؤمن
في الآخرة ، ومن هنا نجد الدلالة الأخلاقية في هذه الطيبات من
حيث هي للمؤمن في الآخرة لأنها ستكون جزاء أو غاية لعمله الطيب
في الدنيا ، أما من حيث هي في الدنيا فهي دلالة على فضل الله سبحانه
وتعالى على المؤمن والكافر معا ، كما أنها قد تكون في الدنيا أيضا بمثابة
الامتحان أو الابتلاء للإنسان ، يوفق فيه إذا ما راعى أمر الله ، أو إذا
ما راعى القانون الأخلاقي في الاسلام ، ويخفق إذا ما اقتصر على
الاستمتاع بتلك المتع وركن اليها ، يقول تعالى : « ورفع بعضكم فوق
بعض درجات ليلوكم فيما آتاكم ، ان ربك سريع العقاب » (٢٦) وهنا
دليل آخر من القرآن أيضا على ما أنعم الله به على عباده ، ورفع به
بعضهم على بعض في الدنيا لم يكن من قبيل السعادة الأخلاقية التي
نعنيها غاية للسلوك ، وجزاء على الفضيلة ، بل كان بمثابة الابتلاء
والاختيار ، وقد جاء في تفسير هذه الآية ما يزيد الأمر وضوحا ، يقول
الطبري في تفسيرها : ان الله سبحانه وتعالى خالف بين أحوال العباد ،
فجعل بعضهم فوق بعض « بأن رفع هذا على هذا بما بسط لهذا من
الرزق ففضله بما أعطاه من المال والغنى ، على هذا الفقير فيما خوله
من أسباب الدنيا ، وهذا على هذا بما أعطاه من الأيد والقوة على هذا

(٢٤) الامراف : ٣٢ .

(٢٥) تفسير الطبري ، المجلد ١٢ ص ٣٩٨ .

(٢٦) الانعام : ١٩٥ .

الضعيف الواهن السوى فخالف بينهم بأن رفع من درجة هذا على درجة هذا ، وخيئ من درجة هذا على درجة هذا » وذلك ليختبرهم فيما خولهم من فضله ومنحهم من رزقه ، فيعلم المطيع له منهم فيما أمره به ونهاه عنه ، والمعاصي • ومن المؤدى مما آتاه الحق الذى أمره بأدائه منه والمفرط فى أدائه (٢٧) •

اذن لم تكن الدنيا بما فيها من طيبات الرزق هدفاً فى ذاتها ، وهكذا كانت السعادة الدنيوية ، ولكنها كانت كذلك بقدر ما تعين الإنسان على طاعة الله والعمل بالقانون الأخلاقى الذى يقود الى السعادة الأخلاقية فى الحياة الآخرة ، يؤيد هذا ما جاء فى « الأربعين النووية » : « عن أبى العباس سهل بن سعد الساعدى رضى الله عنه قال : جاء رجل الى النبى ﷺ فقال : يا رسول الله دلنى على عمل اذا عملته أحببني الله وأحبنى الناس ، فقال : ازهد فى الدنيا يحبك الله • • • » وجاء فى شرح النووي لهذا الحديث أن « المزهد ترك ما لا يحتاج اليه من الدنيا وان كان حلالا ، والاقتصار على الكفاية • • » كما جاء أيضا فى الشرح نفسه تغريغه الدنيا المذمومة طلب الزائد على الكفاية ، أما طلب الكفاية فواجب • • • » (٢٨) •

ومرة أخرى نخرج من هذا الى أن الدنيا بما فيها من طيبات ليست هدفاً فى ذاتها بل هى وسيلة فقط لدوام الحياة ولمواصلة عبادة الله ، التى يثاب عليها المرء بالسعادة الحقيقية فى الآخرة ، ولو لم يكن ذلك لما طولبنا بالزهد فيما هو زائد عن الكفاية منها •

أما الجانب العقلى أو الروحى مما أسموه بالسعادة الدنيوية ، فقد تمثلوه فى هداية الله سبحانه وتعالى ، وقد ورد فى ذلك عدة آيات ، منها قوله تعالى : « وهديناه النجدين » (٢٩) ، « والذين اهتدوا زادهم هدى

(٢٧) تفسير الطبرى — المجلد ١٢ ص ٢٨٨ — ٢٨٩ •

(٢٨) الأربعين النووية وشرحها للإمام النووى — الرياض سنة ١٣٩٨ هـ

ص ٦٥ وما بعدها •

(٢٩) البلد : ١٠ •

وآتاهم نقواهم» (٣٠) ، « ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم » (٣١) الى آخر ذلك من الآيات العديدة ، التى تربط بين الايمان والتقوى والاعتصام بالله — وكلها فضائل أخلاقية وبين هداية الله .

وبالتأمل فى هذه الآيات نجد أن الله سبحانه وتعالى قد بين للإنسان بكل الطرق — عن طريق الرسل وعن طريق الكتب المنزلة — طريق الخير وطريق الشر . بعد ذلك حمّله مسؤولية أى الطرق يختار ، وبتأمل بقية الآيات نجده يقول : « والذين اهتدوا ... » أى اهتدوا بارادتهم ، واختاروا طريق الهداية ، هؤلاء الفضلاء من الناس سيزيدهم الله هدى . وكذلك الذى « يعتصم بالله » فقد « هدى » ، أى هداه الله ، ونجد « ومن يؤمن بالله ... » « يهد قلبه » . فكلها أمور تشير الى الجزاء على الفضيلة ، جزاء على الهداية والاعتصام بالله ، والايمان بالله ، ولكن ما هو نوع الهداية ، هل هو السعادة فى الدنيا ؟ وبالنظر فى القرآن نجده يجيبنا على ذلك ، يقول تعالى على لسان أهل الجنة : « وقالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا : وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله » (٣٢) . ومن ثم كانت الهداية الحقيقية هى الهداية الى ما يوصل الى الجنة . الى السعادة الحقيقية — وليست السعادة الدنيوية .

الأمر الآخر الذى يتضمنه الجانب الروحى من السعادة الدنيوية هى الاحساس بالحب : حب الله للعبد ، وحب العبد لله ، وقد ورد هذا أيضا فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم ، فالله يحب المحسنين والمقسطين والصابرين ، والمتقين ، والتوابين ، والمتطهرين ، والمتوكلين ، والذين يقاتلون فى سبيله كأنهم بنيان مرصوص ، وهو مع الذين اتقوا ، والذين هم محسنون . كما أنه سبحانه وتعالى يرضى عن المؤمن . والملاحظ أن حب الله انما هو للفضلاء من الناس الذين ثبت فى مواضع

(٣٠) محمد : ١٧ .

(٣١) آل عمران : ١٠١ .

(٣٢) الاعراف : ٤٣ .

عديدة في القرآن. أن الله سيجازيهم بالسعادة في الجنة ، وليس هذا الحب من طرف واحد بل هو كذلك من جانب المؤمنين ، يقول تعالى : « والذين آمنوا تأسد حباً لله » (٣٣) . بل نجد الرسول ﷺ ، يعلق الاحساس بحلاوة الايمان على هذا الحب ، فيقول ﷺ : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان . من خان الله ورسوله احب اليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه الا لله ، ومن خان يكره أن يرجع في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار » (١٢) ويقول الامام ابن تيمية في هذا المعنى ، ان « جميع ما يحصل للنفس من اللذات والآلام ، من فرح وحزن ونحو ذلك يحصل بالشعور بالمحسوب أو الشعور بالمكروه ، وليس نفس الشعور هو الفرح ولا الحزن ، فحلاوة الايمان المتضمنة من اللذة به والفرح ما يجده المؤمن الواجد حلاوة الايمان ، تتبع كمال محبة العبد لله ، وذلك بثلاثة أمور : تكميل هذه المحبة ، وتفريقها ، ودفع ضدها ، فتكميلها أن يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما ، فإن محبة الله ورسوله لا يكفي فيها باصل الحب بل لا بد أن يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما وتفريقها أن يحب المرء لا يحبه الا لله ، ودفع ضدها أن يكره ضد الايمان أعظم من كراهته الالتقاء في النار » (٣٥) .

وفي مقابل تصوير القرآن الكريم ما أسماه الباحثون بالسعادة الدنيوية حسية ومعنوية نجد أيضاً ما اعتمدوا عليه من القرآن من آيات استدلوا بها على ما أسموه بالشقاوة الدنيوية حسية ومعنوية ، استخلصوها مما ساقه القرآن من خلال سرده للقصاص التاريخية التي صورت جماعات من الناس كفرت بنعم الله ، وجحدت بها ، وبعبارة أخرى خرجت عن الصراط المستقيم الذي رسمه القانون الالهي ، فكان

(٣٣) البقرة : ١٦٥ .

(٣٤) رواه ابن خباري ومسلم عن انس بن مالك رضي الله عنه .

(٣٥) انظر : ابن تيمية العبودية ص ١٢٦ .

جزاؤها العقاب المادى الذى صورہ فى صور عديدة ، وسينضرب لذلك مثلاً بما ورد فى قصة موسى مع آل فرعون ، عندما رفضوا الايمان بما جاء به موسى قائلين : « فما نحن لك بمؤمنين » (٣٦) فقال تعالى : « فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ، آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين » (٣٧) ، وكذلك لما نكثوا عهدهم مع موسى عليه السلام ، قال تعالى : « فانقمنا منهم فاغرقناهم فى اليم بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين » (٣٨) ، وفى هذه الآيات نجد رفض الايمان وهو رذيلة ، كما نجد النكث فى العهد ، وهو أيضاً رذيلة ، يقابلها الجزاء من الله فى الدنيا ، ممثلاً فى الطوفان والحشرات الضارة بالانسان ، ثم أخيراً فى انتهاء الحياة بالاغراق فى البحر ، وهى كلها — كما نرى — ألوان من الشقاء فى الدنيا الذى ينال الكفار ، ويستعمله الوعاظ ورجال الدين فى ترهيب المؤمنين من أجل المحافظة على الدين والتمسك بما جاء فى شريعته . كما أنه يوجد فى القرآن كذلك لون آخر من الشقاء هو الشقاء المتمثل فيما يصيب الناس من ضلال بسبب أعمالهم ، فإذا كان الله يهدى المؤمنين ، فهو لا يهدى الكافرين ، يقول تعالى : « أن الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله ، ولهم عذاب أليم » (٣٩) ، ويقول : أن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم » (٤٠) ، ونلاحظ فى هاتين الآيتين دلالة معينة تربط بين العمل وما يترتب عليه من مسئولية ، وبين النتيجة ، فيربط الله فيهما بين عدم الايمان أو الكفر وبين عدم هدايته لأصحاب هذا العمل . . . فهى نتيجة فى الدنيا ، وهى لون من ألوان

• (٣٦) الأعراف : ١٣٢

• (٣٧) الأعراف : ١٣٣

• (٣٨) الأعراف : ١٣٦

• (٣٩) ابراهيم : ٢٧

• (٤٠) البقرة : ٥ - ٦

المشقاء ، ولكن النتيجة الأكبر والأعظم ، هي ما وعدهم الله تعالى به ،
جزاء على ما اقتضوه من أعمال سيئة — بسبب عدم هدايتهم وضلالهم
فى الدنيا — من « العذاب الأليم » و « العذاب العظيم » وموقعه فى
النار فى الحياة الآخرة •

كما أننا نجد أيضا أن الله سبحانه وتعالى ، إذا كان يجب
المؤمنون ويحبهم المؤمنون ، وبسبب هذا الحب يتذوقون حلاوة الإيمان
فى الدنيا ، مما يترتب عليه سعادة المؤمنين فى الآخرة ، فهو لا يحب
المعتدين (٤١) ، ولا الظالمين (٤٢) ، ولا المسرفين (٤٣) ، ولا الكافرين (٤٤) ،
ولا الخائنين (٤٥) ، ولا المستكبرين (٤٦) ، وهو كذلك سبحانه مخزى
الكافرين (٤٧) • ولا شك أنه إذا كان بالحب يتذوق المؤمن حلاوة
الايمان ، فغير المؤمن المحروم من هذا الحب لن يتم له هذا التذوق
مما يزيد فى اضلاله وارتكابه للكثام القى تؤدى به الى الشقاء الأعظم
فى الآخرة •

وإذا كانت الشقاوة فى الدنيا بالمعنى الذى ذكرناه قد ارتبطت
بالكافرين فانها أيضا وخاصة بمعناها المادى قد تلتحق بالمؤمنين ،
وهنا يضيف القرآن دليلا آخر على أن الشقاوة فى الدنيا ليست غاية فى
ذاتها مرتبطة بالعمل بالمفهوم الذى نعتقد فى شأن السعادة أو الشقاوة
الأخلاقية ، ولكنها قد تكون وسيلة لغاية أخرى ، هي الشقاء الأعظم
فى النار بالنسبة للكافرين ، وقد تكون نوعا من الابتلاء ، بالنسبة

(٤١) البقرة : ١٩٠ .

(٤٢) آل عمران : ٥٧ .

(٤٣) الأنعام : ١٤١ .

(٤٤) آل عمران : ٣٢ .

(٤٥) الأنفال : ٥٨ .

(٤٦) النحل : ٢٢ — ٢٣ .

(٤٧) التوبة : ٢ .

للمؤمنين ، يبتلى به الله سبحانه المؤمنين من أجل التكفير عن سيئة ارتكبوها لادخالهم الجنة في الآخرة ، يقول تعالى ، مخاطبا المؤمنين : « لنبلوكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات ، وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا : إنا لله وإنا إليه راجعون . أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ، وأولئك هم المهتدون » (٤٨) ، فإذا نظرنا الى هذه الآيات نجد الابتلاء بالخوف والجوع والنقص في المال والأنفس قد يحل في الدنيا بالمؤمنين ، لاختبار مدى إيمانهم بالله ، ومدى صبرهم على هذا الابتلاء ، فإذا ما صبروا فازوا بالهداية كما فازوا بالصلوات والرحمة من الله ، أى فازوا بالسعادة في الآخرة + وفى هذا المعنى جاء قول الرسول ﷺ : « إذا أراد الله بعبد خيرا عجل له العقوبة في الدنيا ، وإذا أراد بعبده الشر أمسك عنه ذنبه حتى يوافي به يوم القيامة » (٤٩) وقيل أيضا فى هذا المعنى أن المؤمن مركز جزائه ومثوبته هي الآخرة ، فيكفر الله عن سيئاته فى الدنيا بابتلائه فى الشدة والضيق ، وكلما زادت سيئاته وكثرت معصيته زاد شقاؤه فى الدنيا ، يقول النبی ﷺ : أمتى هذه أمة مرحومة ليس عليها عذاب فى الآخرة ، عذابها فى الدنيا ، الفتن والزلازل والقتل » (٥٠) .

نخرج من هذا كله الى أن السعادة أو المشقاوة الدنيوية لا تجد غاية فى ذاتها ، وإنما الغاية الحققة والسعادة القصوى إنما هي فى السعادة الأخروية على النحو الذى أشرنا إليه من قبل ، يتأكد هذا اعتبارا بعدم كفاية السعادة الدنيوية من وجهة نظر العدالة الإلهية ،

(٤٨) البقرة : ١٥٠ - ١٥٨ .

(٤٩) رواه الترمذى ، وكذا فى الجامع برواية انس وعبد الله بن مغفل ، وعمار بن ياسر ، وأبى هريرة ، وعزاهم الى المخرجين . ورقم له بالصحة .

(٥٠) رواه أبو داود وانظر فى هذا : محمد زكريا الكاظمى هلوى ، اسباب سعادة المسلمين وشقاوتهم فى ضوء الكتاب والسنة ط ٢٠ سنة ١٩٧٢ ص ٤٠ .

على أساس عدم شموليتها لجميع الأفعال ، من وجهة نظر القانون الأخلاقي في الإسلام ، حيث أن من الأفعال ما تقع تحت العفو الإلهي والمغفرة ، ومنها أيضا ما يحتفظ الله تعالى بالجزاء عليه في الآخرة ، الأمر الذي لا يخرج معه السعادة الدنيوية عن سائر الجزاءات الطبيعية أو الانسانية — أما الأمر الآخر في الدلالة على عدم كفايتها فيقوم في اختلاط الأمر فيها على النحو الذي بيناه ، فهي تارة تعد نوعا من الابتلاء أو الاختبار للصالحين ، يستهدف منه الامتحان لهم أو التطهير من ذنب اقترفوه ، اعدادا لهم لنيل السعادة الحققة في الآخرة ، وهي تارة أخرى تعد من قبيل الفضل بالنسبة للكافرين والمؤمنين معا ، ولا علاقة لها بسعادة المؤمنين أو شقاوة الكافرين في الحياة الأخرى . ومن ثم فلا يصح النظر الى السعادة أو الشقاوة في الدنيا على أنها أمر مستقل على حدة ، بل هي من قبيل الابتلاء أو المحرك للجهد من أجل السعادة الأخروية^(٥١) ، التي تؤدي إلى انقلاب وجهة نظر الانسان المسلم وتحولها نهويا كاملا بصدد الحياة الدنيا وشؤونها ومعاملاتها ، الأمر الذي يجعله لا يحسب كل ما يظهر من نتائج أعماله ، وثمرات أفعاله في هذه الدنيا مقياسا حقيقيا للحسن أو القبح والصواب أو الخطأ ، وميزانا ثابتا للحق والباطل أو الفوز والخسران ، ومن أجل ذلك لا يتوقف اتباع المرء للقانون الأخلاقي أو اعراضه عنه على تلك النتائج^(٥٢) . وبذلك يقل شأن السعادة الدنيوية الى الحد الذي لا يجعل لها الباحثون قيمة تذكر بالنسبة الى السعادة الأخروية ، مستنديين في ذلك الى قوله تعالى : « ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ، ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون » ومثل كلمة خبيثة كشجرة

(٥١) انظر : دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الاخلاق في القرآن ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

(٥٢) انظر : أبو الأعلى المودودي : نظرية الاسلام الخلقية ، ترجمة محمد كاظم سباق ، دمشق سنة ١٩٦٠ ص ٦٠ ،

خبيثة اجنشت من فوق الأرض ما لها من قرار» (٥٣) ، ممثلين بذلك للدنيا بالشجر الخبيثة والخرة بالطيبة ، ومن هنا كان النهى عن الدنيا بما فيها من سعادة ، لما تحمله فى باطنها من خبث ، يقول تعالى : « ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ، ورزق ربك خير وأبقى » (٥٤) . ومن أجل ذلك يصبح على المسلم وطبقا للمثل الأعلى فى الأخلاق الاسلامية أن يوازن — جفاظا على سلامة القيمة الأخلاقية ، بين تمتعه بالسعادة الدنيوية وبين حرصه على الفوز بالسعادة الأخروية ، والموفق اذا رأى نفسه قاصرة على الجمع بين الأمرين (السعادين) اهتم بما يبقى وأقل العناية بما ينفى ، وأثر الحياة الآخرة على الدنيا ، فلا يلتفت الى الدنيا الا بقدر ما يقبل به الى الآخرة (٥٥) . ومن أجل ذلك فقط ربط السلف الصالح فى هدوء وتقوى ، ودون تشاؤم أو يأس بين الحياة الدنيا بما فيها ، وبين نهايتها التى تتمثل فى الموت ، الذى تتلاشى معه جميع السعادات الدنيوية ، مؤكدين أن هذا هو موقف الانسان العاقل ، وكل موقف دون ذلك بعيد عن الاتصاف بالعقلانية فى السلوك (٥٦) . الأمر الذى ينبغى معه على العاقل أن يلتزم بذكر الموت على الأوقات كلها . . لأنه خير موجز لحال الدنيا بما فيها من سعادات . ودنيا أو سعادة هذه حالها لا يغتر المؤمن ولا يركن الى ما فيها (٥٧) بل يكون تعلقه باستمرار بما هو أبقى وأدوم ، ذلك الذى يتمثل فى السعادة الأخروية ، لا فيما يطلق عليه السعادة الدنيوية .

(٥٣) ابراهيم : ٢٤ — ٢٦ .

(٥٤) طه : ١٣١ ، وانظر : الراغب الأصفهاني : الخريفة الى مكارم الشريعة ص ١١ .

(٥٥) الراغب الأصفهاني : تفصيل النشاطين ، وتحصيل السعادتين ، حلب (بدون تاريخ) ص ٦١ — ٦٢ .

(٥٦) البستي (أبو حاتم محمد بن حبان) : روضة العقلاء ونزهة الفضلاء ، الحلبي ، مصر سنة ١٩٥٥ م ص ٢٥٩ .
(٥٧) المصدر السابق ص ٢٦٢ .

الوسيلة الى السعادة :

إذا كنا قد انتهينا فيما سبق الى أن السعادة الحقيقية كما حددها الكتاب والسنة هي « السعادة الأخروية » المتمثلة في الجنة ، فما هي الوسيلة أو السبيل الى ذلك ؟ ونعتقد أننا نستطيع أن نعرف الإجابة على هذا إذا ما عرفنا من هم الذين سيدخلون الجنة . وفي هذا نجد القرآن الكريم يربط في آيات عديدة بين الايمان وعمل الصالحات وبين دخول الجنة ، يقول تعالى : « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار » (٥٨) . ويعنى هذا كما يقول المطبرى أن الله سبحانه وتعالى قد أمر نبيه محمدا ، ﷺ ، بإبلاغ بشارته خلقه الذين آمنوا به وبمحمد ﷺ وبما جاء به من عند ربه ، وصدقوا ايمانهم ذلك واقرارهم بأعمالهم الصالحة ، فقال له يا محمد بشر من صدقت أنك رسولى ، وأن ما جئت به من الهدى والنور فمن عندى ، وحقق تصديقه ذلك قولاً بأداء الصالح من الأعمال التى افترضتها عليه وأوجبتها فى كتابى على لسانك ، عليه ، أن له جنات تجري من تحتها الأنهار خاصة ، دون من كذب بك ، وأنكر ما جئته به من الهدى من عندى ، وعاندك ، ودون من أظهر تصديقك أن ما جئته به فمن عندى قولاً ، وجحدته اعتقاداً ، ولم يحققه عملاً ، فان لأولئك النار التى وقودها الناس والحجارة معدة عندى » (٥٩) .

وهذا يعنى أن الطريق الموصلة الى السعادة تقوم على أمرين : أولهما يتعلق بالتصديق والآخر يتعلق بالتطبيق . أما ما يتعلق بالتصديق فهو ما وضعه نبي الاسلام من خلال « حديث الايمان » عندما سأل جبريل : ما الايمان ؟ فقال ﷺ : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله

(٥٨) البقرة . ٢٥ .

(٥٩) المطبرى : التفسير طبع المعارف بمصر ، المجلد الاول ص ٣٨٣ — ٣٨٤ .

واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره » (٦٠) * وأما ما يتعلق بالتطبيق فهو كمال الإيمان ، لأن الإيمان هو « ما وقر في القلب » وهو ما سمي بالتصديق ، « وما صدقه العمل » وهو ما سمي بالتطبيق ، أى ما صدقنا به ، فى سلوكنا وعملنا ، أى العمل وفقا لما أمرنا الله به وما نهانا عنه فى كتبه وعلى لسان رسله ، وطبقا لما تمليه علينا عقيدتنا باليوم الآخر ، وهو ما سمي فى القرآن بـ « الصالحات » (٦١) ، ومن أجل ذلك فسرها المفسرون بأنها « كل ما استقام بدليل العقل والكتاب والسنة » ، وفسرها البعض الآخر بأنها طاعة الله وإقامة حدوده ، وأداء فرائضه واجتناب محارمه (٦٢) ، ولا خلاف بين التفسيرين .

والصالحات بهذا المعنى تنطوى على نوعين من الأعمال : النوع الأول منها يقوم على أداء أعمال خالصة مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج ، أو ما يسمى بالعبادات وهى تلك التى تحدد علاقة الإنسان بالله سبحانه وتعالى من حيث القيام بعبادته امتثالا لقوله تعالى : « ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » (٦٣) ، وفى هذا المقام نشير الى أنه لا فصل فى الاسلام بين العبادات وبين القيم الأخلاقية المؤدية الى الفوز بالسعادة ، فان العبادات الاسلامية فى حقيقتها تنتهى الى تأكيد القيم الخلقية ، فالصلاة والصوم والحج وما الى ذلك لا تصح عند الله ما لم تنه عن الفحشاء والمنكر والبغى ، وكل متأمل فى الأديان لابد أن يلاحظ أن الفرائض الدينية التى شرعها الاسلام ذات وشائج قوية تربطها بالمبادئ الأخلاقية التى تحقق كرامة الانسان (٦٤) . وقد أورد

(٦٠) الأربعين النووية ، وشرحها للنووى ص ١٤ .

(٦١) الكشف — المجلد الاول ص ٢٥٥ .

(٦٢) تفسير الطبرى — المجلد الثانى ص ٢٨٧ .

(٦٣) الذرايات / ٥٦ .

(٦٤) دكتور عثمان أمين : الجوانية — أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم ، القاهرة سنة ١٩٦٤ ص ١٩٠ .

ابن قيم الجوزية من أحاديث الرسول ﷺ ما يؤيد الارتباط بين الصوم وما يترتب عليه من سلوك أخلاقي ، من نحو قوله ﷺ : « من لم يدع قول الزور والعمل به والجهل ، فليس لله حاجة أن يدع طعامه وشرابه » وقوله : « رب صائم حظه من صيامه الجوع والعطش » (٦٥) . وذلك يذكرنا بجانب آخر من جوانب الايمان الذى يحمل نفس السمّة — سمّة الارتباط بين التصديق والعمل — ألا وهو الايمان بالحياة الآخرة ، وأن السعادة الحقيقية أو الشقاوة الحقيقية إنما تكون فى الآخرة وليس فى الدنيا ، هذا المنصور أو هذا الاعتقاد إنما يقلب وجهة نظر الانسان ، ويحوّله تحويلاً يصدد الحياة الدنيا وشؤونها ومعاملاتها ، ويجعله لا يحسب كل ما يظهر من نتائج أعماله وثمرات أفعاله فى هذه الدنيا مقياساً حقيقياً للحسن والقبح ، والصحة والخطأ ، ومن هذا يستفيد أمرين فى غاية الأهمية ، وهو فى سبيله الى السعادة ، أحدهما ثبات المبادئ الأخلاقية ، وثانيهما أنه يتأتى لسلوكه الخلقى قرار وتمكن لا يخشى عليه من الميل ، ما دام هو ثابتاً فى الدين وقلبه مطمئن بالايمان ، بالاضافة الى تحرير روح الانسان من عدم الاكتراث بالغاية أو بالمصير ، والركون الى ما هو زائل فى الدنيا ، ولهذا ينبغى على المسلم أن يضع منهجه فى هذه الحياة على أساس أن الغاية ليست هنا ولكنها هناك فهى السعادة الأخروية ، لا المآلات الدنيوية ، وأنه لا سبيل الى الظفر بها الا بالتحرر من روح عدم الاكتراث بالمصير ، تلك الروح الفاسدة التى سادت فى هذه الأيام حتى اذا ما استيقظ ضميره وأحس بأن الأمر خطير بل فى غاية الخطورة كان عليه بعد ذلك أن يدرك فى وضوح تام أن نزعة المادية السائدة شر من نزعة الاستهتار ، فبالسلوك الانسانى أمر يجب أن يمليه الدين يسيطر عليه الايمان . . يجب أن يستمد من كتاب الله وسنة رسوله ، فلا سبيل الى النجاة فى

(٦٥) انظر : ابن قيم الجوزية ، كتاب الوابل الصيب من الكلم الطيب — مجموعة الحديث ، الرياض ، سنة ١٣٨٩ هـ ص ٦٤٧ .

الآخرة والفوز فيها إلا بالرجوع الى الدين كدستور للحياة ، وأخذة بقوة ، وتنفيذ ما يتضمنه من فروض وواجبات (٦٦) .

أما النوع الآخر من الأعمال الذى تتضمنه « الصالحات » غير الأعمال التعبدية ، فهو تلك الأعمال التى يتضمنها سلوك الانسان تجاه نفسه وجاه الآخرين ، ليصل به الى الفوز بالسعادة ، ويتضمن ذلك المجال على سبيل المثال لا الحصر ، الاتفاق من المال الخاص على الغير من الفقراء والمساكين ، يقول تعالى : « والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (٦٧) ، كما يتضمن التحلى بالعفة يقول تعالى : « والذين هم لفرؤهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت ايماهم فانهم غير ملومين » (٦٨) وكذلك التحلى بالأمانة والوفاء ، يقول عز وجل : « والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون » (٦٩) ، ومنه الحرص على قول الحق وتجنب قول الزور ، وعدم ختمان الشهادة ، يقول عز وجل : « والذين بشهاداتهم قائمون » (٧٠) ومنه التحلى بالصبر والعفو ، يقول تعالى : « والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة ، وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ، ويدفعون بالحسنة السيئة ، أولئك لهم عقبى الدار » (٧١) . وكذا الاحسان الى الواندين ، والتحلى بفضيلتى الشكر والتوبة ، يقول تعالى : « ووصينا الانسان بوالديه احسانا ، حملته أمه ووضعته كرها ، وحمله وفصاله ثلاثون شهرا . حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة ، قال : رب أوزعنى أن أشكر نعمتك التى أنعمت على

(٦٦) ابراهيم اللبان : المسلم ، حياته وإيمانه ، نشر لجنة البيان العربى مصر سنة ١٩٦٧ ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٦٧) المعارج / ٢٤ .

(٦٨) المعارج / ٢٨ - ٢٩ .

(٦٩) المعارج / ٣١ .

(٧٠) المعارج / ٣٢ .

(٧١) الرعد / ٢٢ - ٢٤ .

وعلى والدي وأن اعمل صائحا ترضاه ، وأصلح لي في ذريتي اني تبت اليك .
وانى من المسلمين • أولئك الذين ننقبل عنهم احسن ما عملوا وننجاز
عن سيناتهم في اصحاب الجنة ، وعد الصدق الذي كانوا يوعدون « ١١٦ » •

هذه نماذج من الفضائل العملية التي اذا ما تحلى بها الانسان
المسلم بالاضافة الى ايمانه وتصديقه ، فاز بالجنة التي هي السعادة
الحقيقية في الآخرة •

درجات السعادة :

هل هناك درجات للسعادة في الكتاب السنة أم هو لون واحد
ودرجة واحدة من السعادة ، من فاز بها فقد فاز بالسعادة كلها ، بحيث
لا يوجد فرق بين سعيد وسعيد ؟ هذا ما سنحاول البحث عن اجابة له في
هذه الفقرة •

اذا كنا قد انتهينا الى أن السعادة الحقيقية في الكتاب والسنة هي
السعادة الأخروية ، فاننا لم ننكر أيضا أن في الدنيا أمر آخر سماه
الباحثون في الأخلاق الاسلامية بالسعادة ، ولكنهم أجمعوا على أنها
سعادة فانية وزائلة في مقابل السعادة الحقيقية التي هي في الفوز بالجنة
في الآخرة ، بل ذهبوا الى أكثر من ذلك الى أن ما أسموه بالسعادة
في الحياة الدنيا ، كان كذلك فقط على سبيل المجاز ، أو على أساس
أنه موصل الى السعادة الحقيقية ، يقول الغزالي : « اعلم أن السعادة
الحقيقية هي الأخروية ، وما عداها سميت سعادة اما مجازا أو غلطا
كالسعادة الدنيوية التي لا تعين على الآخرة ، واما صدقا ولكن الاسم
على الأخروية أصدق ، وذلك كل ما يوصل الى السعادة الأخروية ويعين

(٧٢) الاحقاب / ١٥ - ١٦ •

Ch . Toshihiko izutsu; The structure of the Ethical terms
in the Koran, p. 103 - 107.

عليه • فان المرصّل انى الخير والسعادة قد يسمى خيراً وسعادة» (٧٣) •
ومن ثم نستطيع أن نقول بأنه يوجد درجتان من السعادة ، أيا كانت ماهية
كل منهما ، احدهما أدنى من الأخرى ، هما السعادة الدنيوية وهى
الأدنى ، والسعادة الأخروية ، وهى الأعلى والأقصى •

وفى إطار هاتين الدرجتين ، اذا صح تسميتهما كذلك ، أشار
المقرآن الى درجات يفرق بها بين حظ البشر من كل منهما • فعن السعادة
الدنيوية ، يقول تعالى : « ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم
فيما آتاكم » • (٧٤) ، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد فرق بين نصيب
كل انسان فى هذه الدنيا ، من سائر أنواع الرزق ، فجعل هذا غنيا
وذاك فقيرا ، وكذا من السلطان والعزة والقوة ، فجعل هذا قويا عزيزا ،
وذاك ضعيفا ذليلا ، هذا على الرغم مما نص عليه فى الآية من أن كل
هذا لا يعد غاية فى ذاته ، بل قد يكون أحيانا نوعا من الابتلاء يختبر
فيه الإنسان ، قد يكون الفقير أو الذليل هو الفائز بالسعادة الحقيقية
فى الآخرة ، لعدم قيام الغنى أو القوى فى الدنيا بأداء حق الله فى
ذلك ، واستخدامه فيما يفيده نفسه وغيره من الناس ، الأمر الذى يكون
فيه المال مثلا مجلبا للشقاوة الأخروية • أما بالنسبة للسعادة
الأخروية ، فيشير القرآن الى ما يعتبر الدرجة العليا من السعادة ، مما يستنتج
معه وجود درجات للسعادة فى الآخرة ، فعن الدرجة القصوى من درجات
السعادة الأخروية يقول تعالى : « قل أؤنبئكم بخير من ذلكم ، الذين
اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج
مطهرة ورضوان من الله ، والله بصير بالعباد » (٧٥) ، والى مثل هذا
أشار رسول الله ﷺ فيما رواه الامام البخارى (٧٦) •

(٧٣) الغزالي : ميزان العمل ص ٩٠ — ٩١ •

(٧٤) الانعام / ١٦٥ •

(٧٥) آل عمران / ١٠ •

(٧٦) انظر : صحيح البخارى ، باب كلام الرب مع أهل الجنة ج ٩

من طبعة الشعب ، القاهرة ، ص ١٨٤ — ١٨٥ •

وإذا كان قد تأكد بالكتاب والسنة وجود درجة عظمى من السعادة الآخروية ، هي رضوان الله سبحانه وتعالى ، فإن القرآن يفاضل أيضا بين درجات السعداء ، دون أن يشير الى هذه الدرجة العظمى من السعادة . يقول تعالى : « وما لكم الا تنفقوا في سبيل الله ولله ميراث السموات والأرض ، لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقافل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ، وكلا وعد الله الحسنى ، والله بما تعملون خبير » (٧٧) . والله يشير بذلك الى « التفاوت بين المنفقين .. قبل فتح مكة .. قبل عز الاسلام وقوة أهله ودخول الناس في دين الله أفواجا ، وقلة الحاجة الى القتال والنفقة فيه ، ومن أنفق من بعد الفتح .. أولئك الذين أنفقوا قبل الفتح وهم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ، الذين قال فيهم النبي ﷺ : « لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » .. وكل من الفريقين قد وعده الله بالثوبة الحسنى ، وهي الجنة مع تفاوت الدرجات (٧٨) . كما ورد أيضا وفي موضع آخر ، تفضيل الله سبحانه وتعالى — في درجات الجنة — المؤمنين الذين يجاهدون في سبيل الله بأنفسهم وأموالهم على المؤمنين الذين لا تتاح لهم فرصة وهذا الجهاد من أولى الضرر ، مع وعده لكل منهما بالثوبة بالجنة لايمانه ، وذلك لفضل المؤمن المجاهد على المؤمن الذي لا يتمكن من الجهاد (٧٩) .

ونخرج من هذا كله الى أن هناك درجات للسعداء أو السعادة في الجنة ، وإن كنا لم نستطع تحديد ماهية هذه الدرجات تحديدا دقيقا يبين حدود كل درجة وذلك لقصور علمنا بماهية الجنة والنار ، أو بماهية السعادة الآخروية .

(٧٧) الحديد / ١٠ .

(٧٨) الزمخشري : الكشاف — المجلد الرابع ص ٦٢ .

(٧٩) انظر : النساء / ٩٥ ، وتفسير الطبري — ط . المعارف

المجلد / ٩ ص ٩٥ .

حكم وتقدير :

وبعد .. فان الحديث عن السعادة والشقاوة فى الأخلاق الإسلامية بصورها المختلفة فى الدنيا والآخرة — كما رأيناها فى الكتاب والسنة — يدعونا أن نقف وقفة تحليلية لهذا كله ، فنقول : انه اذا كانت فلسفة الأخلاق غير الإسلامية تدور دائما حول تصوير المثل الأعلى فقط فهى بذلك تقصر ادراكه على الصفوة الممتازة من البشر الذين حباهم الله بفطرة فائقة تمكنهم من ادراك هذا المثل الأعلى ، أو حتى من الاقتراب منه مما يترتب عليه اهمال من هم دون ذلك . أما الأخلاق الإسلامية فقد عنيت بالبشر جميعا ، وبالتالى وسعت من مفهوم المثل الأعلى بحيث شمل الناس جميعا . كل فى امكانه أن يدرك جانبا منه بحسب قدرته وامكانياته التى فطره الله عليها . ومن أجل ذلك واعتبارا بأولئك — من البشر — الذين ليس لهم قدر كبير من الفطرة الفائقة عبر الاسلام عن السعادة بكلمة « الجزاء » ، بل أكثر من هذا ربط الحديث عن السعادة بالحديث عن « العقاب » أو « الشقاوة » . وقد يتبادر الى الذهن أن السعادة فى الأخلاق الإسلامية على هذا النحو قد تحولت الى غاية أخلاقية على النحو الذى نجده عند النفعيين ، ونحن قد أثبتنا من قبل أنها مجرد مضمون للواجب فى الأخلاق الإسلامية ، كما أنه قد يتبادر الى الذهن أيضا التساؤل عن أهمية « العقاب » ونحن بصدد الحديث عن السعادة ؟ .

ولعل فى التأكيد على اهتمام الاسلام بالقيمة الأخلاقية فى ذاتها حتى من خلال تناوله الحديث عن السعادة والعقاب بالصورة التى أثارت هذه التساؤلات ما يجيب على ذلك ، ففى الأخلاق الإسلامية حيث عدم الفصل بين الدين والأخلاق كما هو شأن الفلسفات الأخرى ، توجه الأمر الى الناس جميعا على مختلف قدراتهم وامكانياتهم وحظهم من الفطرة السليمة ، ومن هنا وجدنا الأخلاق الإسلامية لم تقتصر على

تصوير السعادة الأخلاقية فقط متمثلة في « رضوان الله تعالى » بل نجدتها قد اهتمت بما هو دون ذلك من سعادات ، ولعل الحكمة في ذلك تقوم في محاولتها الارتقاء دائما بالانسان ، حسب امكانياته ، من درجة الى الترتيب تليها في الرقى ، الى أن تصل به الى أفضلها ، كل بالأسلوب والطريقه التي تناسبه وتتنق مع ادراكاته ومقومات شخصيته .

وللهدف نفسه واعتدادا بالفهم الأخلاقي في ذاتها خان الحديث عن العقاب ، ادراكا من المشرع أنه اذا خان الرجاء في السعادة من شأنه أن يدعو الانسحاب الى الارغاء والتخلي بالفضيله ، فان الخشية من العقاب أيضا من الممكن أن تؤدي الى نفس الهدف ، وهو الابتعاد عن الرذيلة ، والاقتراب من الفضيله ، والارتقاء بالنفس الانسانية ، يقول الامام علي في صفة المتقين : « ... نزلت أنفسهم منهم في البلاء كالتي نزلت في الرجاء ، لولا الأجل انذى كتب الله لهم ، لم تستقر أرواحهم في أجسادهم طرفة عين ، شوقا الى الثواب وحقا من العقاب ، عظم الخالق في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم ، فهم والجنة كمن قد رآها فيها متنعمون ، وهم والنار كمن قد رآها فهم فيها معذبون » (٨٠) . كما أن الامام ابن تيميه قد ذهب في بيان المعنى نفسه الى أن سلوك الانسان يقوم على أمرين : العمل والارادة ، والارادة تأتي مصحوبة اما بالحب أو بالكراهية ، أو بعبارة أخرى مصحوبة بالرجاء أو بالخوف ، ومن الممكن مع توفر الارادة مصحوبة بأى من الأمرين أن يصل الانسان الى نفس العمل ، وبالنسبة لتصور عمل الخير ، وهو المؤدى الى السعادة على أنه يقوم في طاعة الله فان الارادة المصحوبة بالحب أو الرجاء في السعادة تقود صاحبها الى طاعة الله ، والارادة المصحوبة بالخوف أو البغض للشقاء أو العقاب تقود صاحبها الى عدم معصية الله ، وبذلك تكون النتيجة واحدة ، كلاهما تقود الى الحفاظ على القيمة الأخلاقية ، وبالتالي الى ما فيه سعادة الانسان في الدنيا والآخرة ، وفي ذلك يقول

(٨٠) الطبري (الفضل بن الحسن بن الفضل) ، « مكارم الاخلاق ،

الطبري بمصر سنة ١٣١١ ص ١٦٥ .

ابن تيمية : « فالمعبد لا يتصور أن يتحرك قط الا عن حب أو بغض و ارادة » ، ولهذا قال النبي ﷺ : « أصدق الأسماء حارث وهمام .. فكل انسان له حرث وهو العمل وله هم ، وهو أصل الارادة ، ولكن تارة يقوم بالقلب من محبة الله ما يدعو الى طاعته ، ومن اجلاله والحياء منه ما ينهيه عن معصيته ، كما قال عمر رضى الله عنه : نعم المعبد صهيبي ، لو لم يحف الله لم يعصه ، أى هو لم يعصه ولو لم يخفه ، فكيف اذا خافه ، فان اجلاله واكرامه لله يمنعه من معصيته . فالمرأى الخائف اذا تعلق خوفه ورجاؤه بالتعذب باحتجاب الرب عنه والتبتم بتجليه له فمعلوم أن هذا من قوايع محبته له ، فالمحبة هي التي أوجبت محبة التجلي والخوف من الاحتجاب » (٨١) .

وبالإضافة الى ذلك فمن اذا تأملنا عرض القرآن لمسألة العقاب فى الاسلام لوجدناه - أى العقاب - قد جاء متناسبا فى الشدة من حيث قسوته مع نوع الجريمة ، أو مع مدى اهدارها للقيمة الأخلاقية .

ومن هنا يتضح اعتداد الاسلام بالقيمة الأخلاقية أساسا ، وترتيا على ذلك يكون العقاب ، ودوره الأساسى هو محاولة تنبيه الانسان الى مدى الجرم الذى ارتكبه ، وبالتالي دعوته الى عدم تكراره ، وردع الآخرين ، بتنفيذ العقوبة على المجرم ، عن طريق لفت أنظارهم الى مدى أثر الجريمة على اهدار القيمة الأخلاقية ، وبمقدار هذا الأثر ، ومقدار القيمة الأخلاقية التى يلحق بها يوما قابل ذلك من جزاء كان سلم القيم فى الأخلاق الاسلامية .. الذى ضرب له مثلا بثلاث منها مرتبة من أعلى الى أدنى ، أولهما جريمة الزنا ، وما تلحقه من أثر على الشرف كقيمة أخلاقية ، ومن هنا كان عقاب الزانى أو الزانية « المحصن » هو الرجم (٨٢) ، وهى عقوبة لا رحمة فيها ، أما ثانيتهما فهى جريمة السرقة ،

(٨١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام أحمد بن تيمية - المجلد العاشر (علم السلوك) ص ٦٣ - ٦٤ ، طبع الرياض ١٣٨٢ هـ .

(٨٢) النور / ٢ - ٣ .

وهي اعتداء على قيمة حق الملكية للغير ، وهي أقل من الأولى ، ومن هنا كان العقاب عليها متناسبا معها ، وهو قطع الأيدي ^(٨٣) ، أما ثالثتها فهي جريمة القتل ، وهي جريمة ضد حق النفس في الحياة ، ووزنها يأتي بعد الزنا والسرقة ، ومن ثم كانت عقوبتها أقل قسوة ، حيث تتدرج بين القصاص الدية أو الفدية والعفو ^(٨٤) » وبهذا يتضح جليا أنه ليس للعقوبة في الاسلام قيمة هي ذاتها ، بل هي وسيلة للتنبيه الى ما قد يضير القيمة الأخلاقية ^(٨٥) . واعتبارا باختلاف تحديد النظرة الاسلامية للقيم واستمدادها اياها من العقيدة ، كان اختلاف القوانين الأخلاقية ، ونوع الجزاء الذي تقرره على الأعمال التي تهدر هذه القيم ، عن موقف القوانين والفلسفات غير الاسلامية . ولتأخذ مثالا على ذلك من نظرة الشعوب غير الاسلامية الى جريمة الزنا ، وصلتها بالقيم الأخلاقية ، حيث نرى فيما ورد عنها من عقوبات أن الزانية لا توقع عليها عقوبة اذا زنت برضاها ولم تكن متروجة ، أو كانت متروجة ولم يرفع زوجها الدعوى عليها ، أو رفعها ولم تسمع منه ، أو سمعت منه ولكنه أوقف الاجراءات ، كما أن الزانى لا يعاقب اذا زنى بأمرأة غير متروجة برضاها أو متروجة ولكن زوجها لم يرفع الدعوى أو رفعها ولم تسمع منه واذا زنى الزوج خارج منزل الزوجية فلا عقوبة عليه ^(٨٦) . وواضح من هذا أن هذه القوانين قد انعكست عن مجتمعات فقدت الاحساس بالقيمة الأخلاقية ، التي رأى الاسلام أنها تهدر بارتكاب الزنا ، ذلك الاحساس الذي لم يفتقده مجتمعنا الاسلامي بعد ، على الرغم مما هو مدون في قوانينه الوضعية المستوردة ، والبعيدة عن أساس أخلاقيتنا المستمدة من تراثنا وعقيدتنا الاسلامية .

(٨٣) المائدة / ٣٨ — ٣٩ .

(٨٤) البقرة / ١٧٨ — ١٧٩ .

(٨٥) انظر : دكتور دراز ، دستور الاخلاق في القرآن ص ٣٩٩ .

(٨٦) انظر نص هذه المواد من قانون العقوبات في :

دكتور على عبد الواحد وافي : الاسلام في المجتمع العربي ، نشر مكتبة المنار بالكويت ، ص ٣ — ٨ .

الفصل الثالث

السعادة الأخلاقية عند المتصوفة المسلمين

للحديث عن السعادة الأخلاقية عند المتصوفة المسلمين أهمية خاصة ، ذلك لأننا نرى أنه الموضوع الذى يتناول صميم القضية التى نقوم بمعالجتها ، فهم — أى المتصوفة — فى مقدمة المدارس الإسلامية التى عنيت بموضوع السعادة ، كما أنهم أيضا ، وخاصة متصوفة القرن الثالث والرابع منهم — أى قبل أن يختلط التصوف بالفلسفة — قد عبروا عن وجهة النظر الإسلامية الخالصة ، دون تبعة مباشرة لهذا الفكر أو ذاك ، ولا نعننى بهذا أنهم لم يتأثروا بفكر غيرهم ، ولكننا نقصد أنهم استطاعوا أن يستوعبوا التعاليم الإسلامية الواردة فى الكتاب والسنة فضلا عن استيعابهم لما يتفق معهم من أفكار أخرى خارجة عن البيئة الإسلامية ، وأن يصهرروا هذا جميعه ، ويقدموا من هذا كله نظرة إسلامية خالصة ، هذا فيما يتعلق بالفكر الصوفى الإسلامى بصفة عامة ، أما فى مجال الأخلاق ، فنقول مع استاذنا الدكتور الطويل ، يكاد لا يخطئ من يقول ان فلسفة الأخلاق فى الإسلام قد نبئت فى ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقى الأعلى وفلسفوه بتأويلاتهم لتجربة التى عاشوها ، وقد شبه الكثيرون منهم علم الأخلاق بعلم الطب ، وعدوا الرذائل أمراضا نفسية ، وجعلوا صناعة طبيب الأرواح مداواة الأمراض وحفظ الصحة ابتغاء السعادة (١) .

وفى هذا الفصل نحاول عرض وجهة نظر المتصوفة فى السعادة

(١) دكتور توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى ، مقال فى الكتاب التذكارى لابن عربى فى الفكرى المثوية الثمينة لميلاده ، الهيئة المصرية العامة للنشر ، القاهرة سنة ١٩٦٩ م ص ١٥٧ .

الأخلاقية ، محاولين بذلك تصوير مذهبهم فى الأخلاق ، وبصفة خاصة بيان مذهبهم فى السعادة الأخلاقية ، كغاية للسلوك الأخلاقى عندهم ، ومن ثم نقنأول بالحديث بيان مفهومهم للسعادة ثم وسائلهم لأدراكها ، مع بيان درجات السعادة عندهم وأخيرا نحاول أن نصور شيئا من الأشباه والنظائر لنظرتهم قديما وحديثا •

مدلول السعادي عند المتصوفة :

يركز الصوفية على ما سموه بعلم الباطن فى مقابل علم الظاهر ، أو علم الحقيقة فى مقابل علم الشريعة ، وهذا مما ألبسه عليهم إبليس فيما يقول ابن الجوزى (٢) • ولذلك فقد أصرطنع الصوفية الرمز والتلويح دون التصريح للتعبير عن علومهم مما جعل من العسير جدا تحديد مقاصدهم وأهدافهم ، سيما اذا كان الأمر يتعلق بحقيقة يقصرونها على أنفسهم مثل موضوع السعادة ، التى يستشعرونها هم دون غيرهم عن طريق ما يسمونه بالذوق أو الوجد أو الحب أو ما شابه ذلك من حالات يعيشونها هم غقط كأفراد ، الأمر الذى يصعب معه على الباحث من غيرهم أن يحدد كنه موضوع مثل السعادة • ومن أجل ذلك يذهب « نيكلسون » الى أن مسألة كهذه لا يمكن أن يصل فيها الباحث الا الى أحكام عامة بعيدة كل البعد عن التحديد ، فان صوفية الاسلام شأنهم فى ذلك شأن الصوفية جميعا يدركون أن الغاية التى يتجهون الى تحصيلها من الطريق الصوفى ليست مما يقع فى نطاق العالم أو الوصف بالألفاظ • فليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال ، وليس لهم أنفسهم الا أن يتذوقوها (٣) • الا أننا نرى أن رأى « نيكلسون » هذا ليس هو الرأى الوحيد الذى يجمع عليه الباحثون فى هذه المسألة ، بل نجد غيره من الباحثين فى التصوف الاسلامى ، بل ومن المتصوفة أنفسهم من يحدد لنا المقصود بالسعادة عند المتصوفة ، فأستاذنا الدكتور محمد

(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٣٢١ •

(٣) نيكلسون • فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٩٧ •

مصطفى حلمي — رحمه الله — مثلاً يرى أن « التصوف الاسلامي باعتباره علماً لبواطن القلوب يمكن أن يعرف بأنه رياضة القلب ومجاهدة النفس بحيث تحصل الأذواق ، وتقع المشاهدات ، وفي هذه المشاهدات وتلك الأذواق تنكشف الحقائق وتعرف الدقائق ، ويعرف الانسان ربه معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها ، ويستشعر من معرفته هذه سعادة لا تعدلها سعادة أخرى ، مهما كانت هذه السعادة حسية أو عقلية » (٤) ولعل الإشارة هنا الى السعادة التي يجدها الصوفي نتيجة لرياضته ومجاهداته من مشاهدات وأذواق هي كل ما يجده الصوفي من سعادة في الدنيا بعد رفضه للسعادة الدنيوية بمعناها المعروف ، وهو بكل هذا يشير الى السعادة الأخروية التي لا تعدلها سعادة ، والتي وصفها الامام الغزالي في كلمات موجزة دقيقة بقوله : « السعادة الأخروية التي نعتي بها بقاء بلا فناء ، ولذة بلا عناء ، وسرور بلا حزن ، وغنى بلا فقر ، وكمالاً بلا نقصان ، وعزاً بلا ذل . وبالجملـة كل ما يتصور أن يكون مطلوب طالب ومرغوب راغب ، وذلك أبد الآباد ، على وجه لا تنقصه تصرم الأحقاب والآباد . بل لو قدرنا الدنيا مملوءة بالدرر وقدرنا طائراً يختطف في كل ألف سنة حبة واحدة منها لفنيت الدرر ولم ينتقص من أبد الآباد شيء » (٥) ، بل نراه في موضع آخر يصور لذات الآخرة بصورة يحتقر معها الانسان كل ما يراه من لذات في الدنيا ، ويهون عليه التضحية بالآخرة من أجل الأولى ، بل ويهون عليه كل ما يبذله من أجلها وما يلحقه بسببها من فوات نعمة أو وقوع نقمة في الدنيا (٦) . الا أنه اذا كان ذلك كذلك في أمر السعادة الأخروية ، فإننا

(٤) دكتور محمد مصطفى حلمي : الخصائص الأخلاقية للرياضات والأذواق والصوفية في مجلة معهد الدراسات الاسلامية — العدد الأول ١٩٥٨ م ص ١٩٣ — ١٩٤ .

(٥) أبو حامد الغزالي : ميزان العمل ، المطبعة العربية ، مصر ١٣٤٢ هـ ص ٣ .

(٦) أبو حامد الغزالي : منهاج العابدين ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٧٠ .

نرى أن الأمر يحتاج إلى مزيد توضيح وتحديد لنوعية ما يتذوقه الصوفية المسلمون من مشاهدات وأذواق في حياتهم الدنيا ، وهم في طريق إعدادهم لأنفسهم للسعادة الأخروية ، وفي هذا قيل : ان المرید من الممكن ان ينشأ له بالمجاهدة والعبادة أحوال ترسخ فتصير مقامات ، ولا يزال يترقى من مقام الى مقام الى أن يصل الى مقامى التوحيد والمعرفة ، وهما الغاية المطلوبة للسعادة ^(٧) . ومن ثم ، فقد اتخذ تصوير السعادة عند الصوفية صورا معينة ومحددة منذ نشأة التصوف ومع تطوره ، وقد لازم الشعور بالسعادة هذه الصور التى سنستعرضها فيما يلى :

الطمع فى الجنة والنجاة من النار :

ولعل أول مفهوم للسعادة عند الصوفية قد أقاموه حول السعادة الأخروية ، بمعنى الطمع فى الجنة والنجاة من النار ، وقد ظهر ذلك المفهوم واضحا ومرتبطا باحدى صور الزهد التى ظهرت فى القرنين الأول والثانى للهجرة عند من عرفوا بالزهاد والعباد والنسك — حيث ارتبطت حياة الزهد بالخوف والحزن التى تميزت بها حياة وأقوال حسن البصرى سنة ١١٠ هـ ، ذلك الذى وصف بأنه أول شخصية بارزة فى الزهد عثر عليها فى الاسلام ، وتعد من أنبل الشخصيات الدينية فى تاريخه ^(٨) . وقد غلب على الحسن البصرى ذم الدنيا رابطا بين ذلك وبين الدعوة الى التقليل منها. ومن متعها الى أقل درجة ، وذلك بممارسة الفقر والزهد والتقشف ^(٩) .

وفى هذا الاطار كانت حياة حسن البصرى يتقاسمها الحزن والخوف من ألا يتحقق له الفوز بالجنة والنجاة من النار ، بدا ذلك واضحا فى

(٧) انظر : ابن خلدون ، المقدمة — نشر المكتبة التجارية (بدون تاريخ) ص ٤٦٨ .

(٨) دكتور عبد الرحمن بدوى ، تاريخ التصوف الاسلامى . وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٥ م ص ١٥٢ .

(٩) المصدر السابق ص ١٦٠ — ١٦٢ .

أقواله ، فهو يقول عن الدنيا : « الدنيا دار عمل من صاحبها بالبغض لها والزهد فيها سعد بها ونفعته صاحبها ، ومن صاحبها برغبة ومحبة شقى بها واسلمته الى مالا صبر له عليه » ويقول في التفكير : « التفكير يدعو الى الخير والعمل به ، والندم على الشر يدعو الى تركه ، وليس ما يغنى وان كثر يعدل ما يبقى ، فاحذر هذه الدار المصارعة الخادعة التي تزينت بخدعها وغرت بغرورها » . ويقول في الحزن والخوف : « ان المؤمن يصبح حزينا ويمسى حزينا ، ولا يسمعه غير ذلك ، لأنه بين مخالفتين ، بين ذنب قد مضى لا يدرى ما الله يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لا يدرى ما يصيبه فيه من المهالك » ، « ان المؤمن يصبح حزينا ويمضى حزينا ، وينقلب باليقين في الحزن ، ويكفيه ما يكفى العنيزة ، الكف من التمر والشربة من الماء » : « يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده ، وأن ألقيا بين يدي الله تعالى مشهده أن يطول حزنه » ، « طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح » (١٠) .

ودواعي الحزن عند حسن البصري هي حال الانسان ، اذ الانسان بين خوف من سوء عمله ورهبة من أجله ، وتحسر على ما فرط فيه في جنب الله وخشية من سوء منقلبه ، فمن ذا الذي يطمئن الى أنه يعمل صالحا ، ويخشى الله في الناس ، ويؤدى ما عليه من حقوق الرعاية لله ، ان الانسان يمضى عمره في الخوف والقشعريرة ، فأنى له اذن بالفرح والسرور ، ثم ان الدنيا غدارة قتالة خداعة ، واللبيب من حذرنا والحذر مدعاة للقلق ، والقلق يؤدى الى الحزن ، فالمرء المؤمن هو بالضرورة في قلق دائم وحزن مستمر (١١) .

الا أن الأمر الذي لا بد وأن يكون واضحا هو أن الزهد والخوف والحزن والتفكير الذي يمثل عناصر الحياة الروحية عند الحسن البصري

(١٠) انظر هذه الأقوال في : المناوى : الكواكب النورية ج ١ ص ٩٧ ، أبو نعيم الاصبهاني : حلية الأولياء ج ٢ ص ١٣٢ — ١٣٣ ، دكتور محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الاسلام ص ٧٤ — ٧٥ .

(١١) دكتور عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامي ص ١٧١ .

وأتباعه لا يمثل عندهم المثل الذى كان زاهد البصره يطمح اليه ، ويسعى فى تحقيقه لذاته ، وإنما هو قد اتخذ من كل ذلك وسيلة نعيته على الخلاص من شر ، والحصول على خير ، ولم يكن الخير شيئاً آخر غير ثواب الجنة ، كما أن الشر لم يكن شيئاً آخر غير عذاب النار . فهو زهد لأنه كان يرى أن كل نعيم دون الجنة حقير ، وهو قد خاف لأنه كان يعتقد أن كل بلاء دون النار يسير ، يدل على ذلك قوله الذى يخاطب فيه الانسان : « ابن آدم نفسك نفسك ، إنما هى نفس واحدة ، ان نجت نجوت ، وان هلكت هلكت ، ولم ينفعك من نجا ، وكل نعيم دون الجنة حقير ، وكل بلاء دون النار يسير » (١٢) ولم يكن الحسن البصرى بدعا فى أقواله وآرائه ، وان كان أشهر أقرانه ، بل نجد الكثيرين ممن قالوا برأيه من زهاد وعباد القرنين الأول والثانى للهجرة ، من أمثال ابراهيم بن أدهم والبلخى ، والفضيل بن عياض ، فضلا عن تلاميذه العديدين ، الذين شاركوه بأقوالهم وأحوالهم فى ذم الدنيا والزهد فيها ، وحياة الخوف والحزن طلبا للسعادة الأخروية ، أو السعادة القصوى ، المتمثلة فى الطمع فى الجنة والنجاة من النار .

الحب الالهي :

صورة أخرى من صور السعادة عند الصوفية ، هى صورة الزهد مع الحب ، والجديد هنا هو أنه اذا كان الزهد مع الخوف الذى ارتبط باسم حسن البصرى كان فى غايته واضحا ، وهو الارتباط بالسعادة الأخروية المتمثلة فى الرغبة فى الجنة والنجاة من النار ، كما تمثلها من الكتاب والسنة ، وما زهدنا هنا الا وسيلة لتحقيق هذه الغاية . فان الزهد مع الحب الذى نراه مع رابعة العدوية ١٨٥ هـ فى أكمل صورة ، قد ترك المتعلق بالسعادة الأخروية المتمثلة فى الفوز بالجنة والنجاة من النار ، وتعاق بأمر آخر أكثر خفاء ، متعلق بذات الله سبحانه وتعالى ، دون طمع فى جنة أو خشية من نار ، وان كان هذا الذى نشدته

(١٢) دكتور محمد مصطفى حلمي . الحياة الروحية فى الاسلام ص ٧٥ .

رابعة هو لون آخر من السعادة الأخروية ، وان غلب عليه الجانب المعنوى ، فهو من ذلك النوع الذى أسماه الفلاسفة بالاتصال • الأمر الذى جعل البعض يتصور سعادة رابعة فى كونها تجد سعادتها فى مجرد الجهاد النفسى حيث تجد معنى لحياتها ^(١٣) ، أو أنها بعبارة أخرى تتصور سعادتها فى اثبات ذاتها من خلال هذه المعاناة النفسية التى تعانىها • وقد كان هذا بعد تحليل أقوالها ، وهى التى تقول إذا ما انتهت من صلاتها التى تستمر فيها حتى طلوع الفجر ، مناجية ربها : « الهى هذا الليل قد أدبر ، وهذا النهار قد أسفر ، فليت شعرى ، أقبلت منى ليلتى فأهنا أم رددتها على فأعزى ، فوعزتك هذا دأبى ما أحبيتنى واعنقنى ، وعزتك لو طردتنى عن بابك ما برحت عنه ، لما وقع فى قلبى من محبتك » ^(١٤) • والغاية هنا واضحة وان لم تحدد رابعة ، ولكنها أصرت على طلبها ، وهو وقوفها بالباب ، سواء نالت ما أرادت أم طردت • والدليل على وجود الغاية هنا نستخلصه من أقوال رابعة العدوية نفسها فيما يحكيه عنها العطار فى التذكرة ، وأنها « كانت تنوح باستمرار ، فسئلت لماذا تنوحين ، وما ثمت ألم عساك تشكين منه ؟ فأجابت : واحسرتاه العلة التى أشكوها ليست مما يستطيع الطبيب علاجه • انما دواؤها الوحيد رؤية الله ، وما يعيننى على احتمال هذه العلة الا رجائى أن أحقق غايئى هاتيك فى العالم الآخر » ^(١٥) •

وعلى أية حال فالحياة الروحية الاسلامية قد خرجت مع رابعة العدوية من حياة الزهد الذى كان قوامه الخوف من عذاب النار والمطمع فى ثواب الجنة ، وخضعت لنوع آخر من الزهد دعامته حب الله وطاعته والأنس به والاقبال عليه والشوق اليه • ومن ثم يقول

(١٣) دكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى ، رابعة العدوية ، مصر سنة ١٩٦٢ ص ٢٧ •

(١٤) الشيخ الحريش : الروض الفائق فى المواعظ والرفائق ، طبع المطبعة البيهنية بمصر سنة ١٣٠٤ ص ١١٧ •

(١٥) د. عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى ص ٧٦ •

الدكتور محمد مصطفى حلمى — رحمه الله — : « ومن هنا نرى أنه وإن كان غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد انطوت حياتهم الروحية على معنى حب الله والشوق إليه ، إلا أن رابعة كانت بدعا بين هؤلاء الزهاد والعباد ، ذلك بأنها كانت اسبقهم الى استعمال لفظة الحب استعمالا صريحا وتوجيهه الى الله هذا التوجيه الرائع القوى الذى تعبر عنه آثارها المنتورة والمنظومة وتأثرها فيه بما ورد فى القرآن الكريم ، وهو قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ، ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » (١٦) . . . وقد أبت رابعة العدوية شهيدة الحب الالهى أن تصف لنا سعادتها بهذا لم تعذر هذا عن الوصف ، بل انه أمر قائم على الذوق « ولعله من خير ما وصف به حال رابعة وحال أشباهها فى المحبة ما ورد فى كتاب « شرح حال الأولياء » لعز الدين بن عبد السلام بن غانم المقدسى من أنه قيل لرابعة : كيف رأيت المحبة ؟ فقالت ليس للمحب وحببيه بين ، وإنما هو نطق عن شوق ، ووصف عن ذوق « فمن ذاق عرف ، ومن وصف فما اتصف ، وكيف تصف شيئا أنت فى حضرة غائب وبوجوده ذائب ، وبشهوده ذاهب ، وبصحوك منه سكران ، وبفراغك له ملآن ، وبسرورك له ولهان . . . فما ثم إلا دهشة دائمة وحيرة لازمة ، وقلوب هائمة وأسرار كاتمة ، وأجساد من المسقم غير سائلة ، والمحبة بدولتها الصارمة فى القلوب حاكمة . . . » (١٧) ، إلا أنه وبالرغم مما ذكر عن رابعة العدوية من عدم امكان وصف حالها نحاول أن نستشف ذلك من خلال ما خلفته فى التراث الاسلامى من أقوال ، حيث نجدتها تعبر مثلا عن حبها لله تعالى لا خوفا من ناره ولا طمعا فى جنته فى مناجاة له قائلة : « الهى اذا كنت أعبدك رهبة

(١٦) المائدة / ٥٤ ، دكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٧٩ — ٨٠ .

(١٧) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحب الالهى فى التصوف الاسلامى ، مصر سنة ١٩٦٠ ص ٩١ — ٩٢ .

من النار فأحرقني بنار جهنم ، وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فأحرقنيها ،
وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني يا الهى من جمالك
الأزلى » وكذلك قصتها مع سفيان الثوري عندما سألها عن حقيقة
إيمانها ، فأجابت : « ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنه ، فأكون
كالأجير السيئ ، بل عبدته حبا له ، وشوقا إليه » • ولقد كانت سعادتها
بهذا الحب وما تهدف إليه من القرب من محبوبها يمثل كل شيء عندها ،
بحيث لا يترك مكانا لسعادة أو شيء آخر وراءه ، فنجدها نتحدث الى
حبيب قلبها شعرا فنقول :

انى جعلتك فى الفؤاد محدثى وابحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيس

وهى التى تقول : « محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع
محبوبه » (١٨) الى آخر هذه الأقوال التى تحمل نفس المعنى تقريبا •

ومحبة الله ورسوله أمر تقره التعاليم الاسلامية وتدعو اليه ، ولكن
ليس المحبة فحسب ، بل المحبة المتبوعة بكمال العبودية لله سبحانه وتعالى
بمعنى المحبة التى تتبع بالعمل بما تأمرنا به تعاليم الكتاب والسنة ،
والانتهاء عما تنهانا عنه ، أما المحبة التى تقف عند مجرد ما يتصور
للنفس من خيالات ورؤى تسكر الانسان عما هو فيه وتعجزه عن وصف
حاله ، فهى أمر لا يرضى قطاع كبير من مفكرى الاسلام المتمسكين
بظاهر الشريعة ، وهاهو ابن تيمية فى سياق نقده لمن يقصروا عبادة
الله تعالى على الحب فقط يربط بين محبة الله ورسوله وبين العمل
والجهاد فى سبيله فيقول : « بل جعل الله أساس محبته ومحبة رسوله
الجهاد فى سبيله • والجهاد يتضمن كمال محبة ما أمر الله به ، وكمال
بغض ما نهى الله عنه » ، ولهذا قال فى صفة من يحبهم ويحبونه :
« أدلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله

(١٨) المصدر السابق ص ٩٥ وما بعدها •

ولا يخافون لومة لائم» (١٩) ، بل نجده يربط أيضا بين من يقصر العبادة على محبة الله فحسب دون استكمال تمام العبودية بالقيام بعمل ما أوجبه الله ، وبين اليهود والنصارى فيقول : « فاتباع هذه الشريعة الاسلامية والقيام بالجهاد بها من أعظم الفروق بين أهل محبة الله وأوليائه الذين يحبهم ويحبونه وبين من يدعى محبة الله ناظرا الى عموم ربوبيته أو متبعا لبعض البدع المخالفة لشريعته ، فان دعوى هذه المحبة لله من جنس دعوى اليهود والنصارى المحبة لله بل تكون دعوى هؤلاء ثرا من دعوى اليهود والنصارى ، لما فيهم من النفاق الذى هم به فى الدرك الأسفل من النار ، كما قد تكون دعوى اليهود والنصارى ثرا من دعواهم اذا لم يصلوا الى مثل كفرهم » (٢٠) .

الفناء :

وفى نهاية عهد رابعة العدوية ، ومع تطور فكرها بدأت تظهر عندها بذور صورة جديدة للحياة الروحية الاسلامية ، تلك هى صورة النفس الانسانية ، عندما تصل الى ذروة التجريد والتسامى عن كل ما هو حسى ، والاستغراق الكامل فى الله سبحانه وتعالى . ظهر ذلك فيما يحكى من أنها كانت فى الصلاة ، فسجدت على البوارى ، فدخلت قطعة من قصب فى عينها فلم تشعر بها حتى اذا انصرفت من الصلاة (٢١) .

الا أن هذا الذى رأينا بذوره عند رابعة قد نما واتخذ له شكلا من أشكال النظريات الصوفية ، وخاصة عند مقصوفة القرن الثالث والرابع الهجرى . والفناء يعنى بذلك الفناء عن النفس والبقاء بالله تعالى ، وقد ربط علماء الأخلاق بين هذه الحالة من الفناء الصوفى وبين

(١٩) المسألة / ٥٤ ، أحمد بن تيمية : العبودية ص ١٣١ .

(٢٠) المصدر السابق ص ١٣٣ .

(٢١) انظر : فريد الدين العطار : تذكرة الاولياء ، نشرة نيكلسون ، لندن سنة ١٩٠٥ ج ١ ص ٦٤ ، دكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى ص ٨٧ .

تحصيلهم للسعادة الأخلاقية ، يقول أستاذنا الدكتور الطويل عن صوفية هذا العصر « أنهم قد وضعوا السعادة فى قمة الحياة الروحية التى عاشوها ، ورأوا أنها تتحقق باتصال السالك بربه عن طريق حبه بالمجاهدة التى ترفع حجب الحس القائمة بين العبد وربه ، وقد انتهى هذا عامة الى انسحاب الصوفى من الحياة العامة ، وانتهى بالسالك الى النظر الى الوجود كله من خلال ذاته ، والاكتفاء بسعادة سلبية باطنية تقوم فى الفناء عن نفسه والبقاء بالله وحده » (٣) كما يحدد القشيري مفهوم الصوفية للفناء فيقول : « واعلم أن الذى يتصف به العبد أفعال وأخلاق وأحوال ، فالأفعال تصرفاته باختياره ، والأخلاق جبلة فيه ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة ، والأحوال ترد على العبد على وجه الابتداء ، لكن صفاءها بعد زكاء الأعمال فهى كالأخلاق من هذا الوجه ، لأن العبد اذا نازل الأخلاق بقلبه فينفى بجهد سفسافها من الله عليه بتحسين أخلاقه ، كذلك اذا واطب على تركية أعمال ببذل وسعه من الله عليه بتصفية أحواله ، بل بتوفيه أحواله ، فمن ترك مذهبهم أفعاله بلسان الشريعة يقال انه فنى عن شهواته ، فاذا فنى عن شهواته بقى بنيته وأخلاصه عن عبوديته ، ومن زهد فى دنياه بقلبه يقال فنى عن رغبته ، فاذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق انابته ، ومن عاج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر ، وأمثال هذا من رجونات النفس ، يقال فنى عن سوء الخلق ، فاذا فنى عن سوء الخلق بقى بالفتوة والصدق ، ومن شاهد جريان ذلك فى تصارييف الأحكام يقال فنى عن حسابان الحدثان من الخلق ، فاذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار بقى بصفات الحق ، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا ، ولا رسما ولا ظللا يقال : انه فنى عن الخلق وبقى بالحق ، ففناء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال ، وفناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال احساسه بنفسه وبهم ،

(٢٢) الدكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ١٤٦ وانظر له أيضا : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ص ٣٣٧ وما بعدها .

فاذا فنى عن الأفعال والأخلاق والأحوال ، فلا يجوز أن يكون ما فنى عنه من ذلك موجودا ، واذا قيل : فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجوده ، والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به ، ولا احساس ولا خبر ، فتكون نفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين ، غير محس بنفسه وبالخلق » (٢٣) .

ولم يقف القشيري — الذى يعده المؤرخون من بين أنصار التصوف السننى ، أى المعتدل والمتفق مع الشريعة الاسلامية — عند هذا الحد بل ذهب بعيدا بمن حالته الفناء ، وما يؤدى اليه فورد بيتا من الشعر قائلا :

فأفنوا ثم أفنوا ثم أفنوا وأبقوا بالبقا من قرب ربه
ويعلق على ذلك البيت بقوله : « فالأول فناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، ثم فناؤه عن شهود فناؤه باستهلاكه فى وجود الحق » (٢٤) ، وبهذا ينقلنا القشيري بحديثه عن الفناء الى ما وصل اليه متصوفة ذلك العصر من نظريات صوفية فى الاتحاد والحلول والفناء بين معتدل ومتطرف وسأقتصر فيما يلى على أن أضرب مثلا لذلك ، لتوضيح هذه النقطة ، مع ملاحظة أن موضوع البحث ، ليس هو استقصاء القول فى النظريات الصوفية ، بل هو فقط مجرد محاولة لتقديم صورة ، لما وجدوا فيه سعادتهم كمضمون وغاية لسلوكهم الأخلاقى فى الحياة الدنيا فأبو يزيد البسطامى مثلا الذى قيل عنه : انه « أول من استعمل كلمة « الفناء » بمعناها الصوفى الدقيق ، أى بمعنى محو النفس الانسانية وآثارها وصفاتها » (٢٥) . تورد له كتب التصوف أقوالا فى الفناء من نحو قوله : « للخلق أحوال ولا خلق للمعارف لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويته

(٢٣) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٣٩ — ٤٠ .

(٢٤) نيكلسون : التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٤ .

(٢٥) نيكلسون : التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٢٢ .

بهوية غيره ، وغيب آثاره بأثار غيره » ، « خرجت من الحق الى الحق حتى صحا منى فى » ، « يا من أنت أنا فقد تحققت بمكان الفناء فى الله » ، « منذ ثلاثين سنة كان الحق مرأتى ، فصرت اليوم مرآة نفسى ، لأننى لست الآن من كنته ، وفى قولى : « أنا » و « الحق » انكار لتوحيده ، لأننى عدم محض ، فالحق تعالى مرآة نفسه ، بل انظر ان الحق مرآة نفسى ، لأنه هو الذى يتكلم بلسانى أما أنا فقد فنيت » ، « ليس أفضل للرجل من أن يكون بلا شيء ، بل زهد ولا علم ولا عمل : فانه اذا كان بلا شيء كان له كل شيء » . « سئل : متى يتحقق الرجل بحقيقة المعرفة فقال : فى الوقت الذى يفنى حتى اطلاع الحق ويبقى على بساط الحق بلا نفس ولا خلق » (١١) . وهكذا نرى كيف يقودنا البسطامى بأقواله فى الفناء الى نوع من الاتحاد بالله سبحانه وتعالى . والغريب أننا نجد من الصوفية أنفسهم من أدرك خطورة هذه المغالاة التى تقود صاحبها الى مخالفة الشريعة الاسلامية ، الا أنهم ورغم انكارهم لذلك لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الاطار الذى رسموه لأنفسهم وقادهم الى هذا ، فنجد مثلاً « السراج » صاحب « اللمع » بالرغم من أنه يعرف « الفناء » بمعنى قريب مما هو عليه عند سائر الصوفية بقوله : « ومعنى الفناء فناء صفة النفس » (٢٧) ، الا أنه بعد تفصيل القول فى معنى الفناء ومراحل يعترض على ما رآه فى أقوال الآخرين عن الفناء من مغالاة فينقض ما ذهب اليه معاصروه من قول فى « فناء الأوصاف » وفى « فناء البشرية » فيقول : « وقد غلطت جماعة من البغداديين فى قولهم أنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا فى أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم الى معنى يؤديهم الى الحلول ، أو الى مقالة النصارى فى المسيح عليه السلام . وقد زعم أنه سمع بعض المتقدمين أو وجد فى كلامهم أنه قال فى معنى الفناء

(٢٦) تذكرة الأولياء ج ١ صفحات ١٦٠ ، ١٢٦ ، ١٦٨ ، ١٧٣ — اختيار نيكلسون فى كتابه : التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٢٤ .

(٢٧) الطوسى : اللمع ورقة ٩٦ ب اختيار نيكلسون فى المصدر السابق ص ٩٨ .

عن الأوصاف والدخول في أوصاف الحق فما المعنى الصحيح من ذلك أن الإرادة للعبد وهي من عند الله عطية • ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول في أوصاف الحق خروجه من إرادته ، ودخوله في إرادة الحق ، وبمعنى أن يعلم أن الإرادات هي عطية من الله تعالى وبمشيئته شاء ، وبفضله جعل له ما يعطيه ذلك • قطعه عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته إلى الله تعالى • وذلك منزل من منازل أهل التوحيد • وأما الذين غلطوا في هذا المعنى إنما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا أن أوصاف الحق هو الحق ، وهذا كله كفر ، لأن الله تعالى لا يحل في القلوب ، ولكن يحل في القلوب الإيمان به ، والتوحيد له ، والتعظيم لذكره « (٢٨) » ، كما ينقض القول بدناء البشرية فيقول : « فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهم أن البشرية هي القلب والجثة ، إذا اضعفت زالت بشريتها ، فيجوز أن يكون موصوفاً بالصفات الإلهية ، ولم تحسن هذه المفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية لأن البشرية لا تزول عن البشر — كما أن لون الأسود لا يزول عن الأسود ، ولا لون الأبيض عن أبيض • وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق وصفات البشرية ليست هي عين البشرية • والذي أشار إلى الفناء أراد به فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء العبد لقيام الحق للعبد بذلك » (٢٩) إلا أنه من الملاحظ على « السراج الطوسي » في اعتراضه على مغالاة معاصريه أنه لم يعترض على الفناء بمعناه الصوفي بل يعترض فقط على ما يؤدي إليه الفناء من نتائج تتعارض صراحة مع الشرع مثل القول بالحلول ، أو الاتحاد ، الأمر الذي يدعونا إلى الاعتقاد أنه قد قصد بما أثاره من اعتراضات السلامة والبعد عن الاتهام والرمي بالكفر •

إذا كان تصور البسطامي للفناء قد قاده إلى القول بالاتحاد فهناك صورة أخرى قد تقلب صاحبها بين الحب والفناء ، فانتهى إلى القول

(٢٨) الطوسي : اللمع — المصدر السابق ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٢٩) الطوسي : اللمع — المصدر السابق ص ١٠٠ .

بالحلول ، وصاحب هذه الصورة هو أبو الحسين الحلاج ٣٠٩ هـ ، الصوفى المعروف ، وهو كما ذكر عنه أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى — رحمه الله — نقلا عن الاصطخرى — رجل كان حلاجيا انتحل المنسك ، وما زال يرتقى به ، طبقا عن طبق ، حتى وصل به الحال الى أن زعم أن من هذب فى الطاعة نفسه وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه ، وصبر على مفارقة اللذات وملك نفسه فى منع الشهوات ، ارتقى به الى مقام المقربين ثم لا يزال يتنزل فى درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذى كان منه عيسى بن مريم . فيصير مطاعا فلا يريد شيئا الا كان من كل ما ينفذ فيه أمر الله ، وأن جميع فعله حينئذ فعل الله ، وجميع أمره أمر الله » ثم يعلق على ما نقله عن الاصطخرى بقوله : « وهذا يعنى أن الحلاج اعتق عقيدة حلول الله فى الانسان واستحالة الارادة الانسانية الى ارادة الهية ، بحيث يصبح كل ما يصدر عن الانسان من فعل فعلا لله . ويستشهد على ذلك بقول الحلاج شعرا :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حلانا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنى

وقوله مخاطبا محبوبه ، وهو الله سبحانه وتعالى :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى مثل جرى الدموع من أجفانى
وتصل الضمير جوف فؤادى كحلول الأرواح فى الأبدان (٣٠)

وإذا كان ما سقناه من حديث عن الحلاج كقائل بالاتحاد والحلول من بين النظريات المغالية التى ترتبت على المغالاة فى الحب الالهى ، وفى الفناء ، الا أننا نجد من الباحثين من يثبت للحلاج بجانب قوله

(٣٠) الدكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص ١١٧ . وانظر أخبار الحلاج نشر ماسينيون و ب . كراوس . مطبعة العلم ، باريس ١٩٣٦ ، ص ١١٢ — ١١٤ .

بهذا تمسكا بالشرع وبالمعاليم الإسلامية ، بل يورد له من الأقوال ما ينفي به حدوث الحلول أو أى نوع من أنواع الامتزاج بين الذات الالهية والذات الانسانية ، ثم يعقب على ذلك كله بالقماش العذر له ، فنجد الدكتور مصطفى حلمي بعد أن يورد كل هذا للحلاج ، ويرى ما يرى فى شخصيته من تعارض وتناقض يقول : « الحق أن حديث الحلاج بهذه الألسنة كلها مرجعه الى أنه كان صاحب وجد وذوق وحب ، وكان الى جانب هذا صاحب غيبة ونشوة تحصلان من السكر على نحو ما سبق بيانه فى موضعه آنفاً ، وكان الحلاج بحكم هذا كله محبا ولها دهشا الى أقصى حدود الوله والدهش ، فلم يستطع أن يعبر عن مبلغ تمكن الحب الالهى من قلبه وسيطرته على نفسه واخراجه عن ذات هذه النفس ، وأدخله فى ذات محبوبه ، الا فى هذه العبارات المقعنة بالفاظ الاتحاد والامتزاج والحلول ، والفياضة بأدق وأعرق المعانى التى تتشعر فى ظاهرها باثبات الوحدة بين الذاتين الالهية والانسانية ، مع أن صاحبها مؤمن بوحداية الله ، وحدانية تفردت بها ذاته العلية عن دوات الخلق » (٣١) .

ومهما يكن فقضية خطأ الحلاج فيما ذهب اليه قياسا على التعاليم الإسلامية المأخوذة من الكتاب والسنة قد ترددت بين مناصر للحلاج ومتهم له ، كان ذلك سواء بين أهل الشريعة أو بين المتصوفة — فمنهم من ظل على اتهامه له ومنهم من رفعه الى درجة الولاية ، لدرجة أن البعض قد ذهب الى أن اعدامه نفسه كان تصديقا لدعوته فى الحلول ، تلبية لما دعا به ربه حينما قال :

بينى وبينك انى ينازعنى فارفع بانىك انى من البين
الا أنه ما يهمنى فى هذا المقام هو أنه اذا كان البسطامى قد تصور تحقيق السعادة فى الاتحاد بين العبد وربّه فان الحلاج قد رآها تتحقق فى حلول الخالق فى المخلوق .

(٣١) دكتور محمد مصطفى حلمي : الحب الالهى ص ١٠٩ .

المعرفة :

وبعد استعراضنا للصور السابقة التي ارتأت في المتصوفة سعادتهم ننتقل الى نمط آخر متميز من صور السعادة عندهم ، والسبب في تميزه هو طبيعة المرحلة الجديدة في تطور الفكر الصوفي ، تلك المرحلة التي اختلط فيها التصوف بالفلسفة وغيرها من الأفكار غير الاسلامية (٣٢) .

أما عن هذه الصورة الجديدة فهي صورة « المعرفة » التي استهدفها الصوفية في هذه المرحلة . وعندما نتحدث عن المعرفة كنظرية أو مذهب صوفي أقاموا عليه تصورهم للسعادة ، يتجه فكرنا الى الامام الغزالي ، ذلك الامام الذي صرح بأنه قد انتهى بعد جولة طويلة الى اختيار التصوف طريقا له ، بعد أن رأى فيه أدسن الطرق التي توصله الى ضالته ، ووصف الصوفية بأنهم « السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقلاء العقلاء وحكمة الحكماء وعلى الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا اليه سبيلا ، فان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهريهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » (٣٣) بل ونجده بعد أن ارتضى طريقتهم يواصل طريقتهم في الفناء التي رأيناها عند متصوفة القرن الثالث والرابع ، فهو عندما يصف طريق الصوفية يقول بأن « أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها الجارى مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله وآخرها الفناء بالكلية في الله » (٣٤) الا أنه اذا

(٣٢) محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى في الاسلام ص ١٧١ وما بعدها .

(٣٣) أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٥٠ .

(٣٤) المصدر السابق (نفس الصفحة) .

كان « البسطامي » من قبل قد انتهى بالفناء الى نظرية فى « الاتحاد » والحلاج قد انتهى الى نظرية فى « الحلول » ووجدنا فى تحقيق ذلك سعادتهما ، فان الغزالى قد انتهى من الفناء الى نظرية فى المعرفة ، تقوم على معرفة الله تعالى ، وجد فيها سعادته وسعادة الانسان بصفة عامة ، فهو يبدأ بفلسفة فكرة السعادة قائلا بأن سعادة كل شئ ، تتحقق بمقتضى طبعه ، وسعادة الانسان من حيث طبعه تتأتى بالمعرفة ، وأعلى المعرفة هى معرفة الله سبحانه وتعالى ، فلا معرفة أعز من معرفته ، ولا لذة أعظم من لذة معرفته (٣٥) . وبذا يربط الغزالى بين سعادة الانسان وبين معرفته ومشاهدته لله تعالى . وهنا نقف وقفة قصيرة لتبشير الى ترجيح تأثير الغزالى فى هذه النقطة بالفلسفة اليونانية ، خاصة عندما يربط بين السعادة والطبع ، فهو يحاكي بهذا ما قاله أرسطو من قبل ، وان كنا نجد الغزالى بعد ذلك يخطط لنفسه طريقا آخر لتحقيق المعرفة هو الطريق الصوفى فى حين أن أرسطو بعد أن قدم لقوله فى السعادة بهذه المسلمة ، نجده يخطط لنفسه طريق العقل لتحقيق المعرفة ، وليس هنا مكان بيان تأثير الغزالى بالفلسفة اليونانية وكيفية ذلك ، بل هذه مجرد ملاحظة ، وليرجع من أراد التوسع فيها الى معالجاتها فى مواضع أخرى (٣٦) ، أما الملاحظة الأخرى التى نلاحظها على الغزالى فهى أنه مع تسليمه بهذه المسلمة القائمة على الربط بين السعادة وطبيعة الكائنات ، يصنف هذه الطباع الى طباع البهائم وطباع السباع ، ثم ينتقل بعد ذلك الى طباع الملائكة (٣٧) ، وكأنه ليس للانسان طبع خاص به يختلف عن طبع البهائم والسباع من جهة ، وعن طبع الملائكة من جهة أخرى ، وهذا — فيما نعتقد — أثر آخر من آثار الثقافة اليونانية ، وهو الذى أدى بالغزالى ، وبالكثيرين غيره الى الوقوع فى

(٣٥) أبو حامد الغزالى : كيمياء السعادة ص ٩٢ .

(٣٦) انظر : دكتور محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٣٧) الغزالى : كيمياء السعادة ص ٧٥ .

الخطأ ، ومحاولة اقحام الانسان فيما هو ليس من طبعه بحثه على السعى الى اللحاق بما هو من شأن الملائكة ، والابتعاد عما هو من شأن البهائم والسباع ، غير متنهين الى وضعه فى المكان الذى يتفق مع طبعه الانسانى المتكامل والخاص به كإنسان •

أما عن كيفية حصول هذه السعادة التى يشير الغزالى الى إمكانية تحقيقها فى العاجلة « لمن انتهى صفاء قلبه الى الغاية » (٣٨) • فيقيم عن طريق المجاهدة التى يتحقق بها صفاء القلب ، وعند ذلك يفيض الله سبحانه وتعالى على قلب المؤمن ما يعرفه به ، وهنا تكتمل السعادة ، يقول الغزالى : « فان جاهد (الانسان) نفسه التحق بأفق الملائكة ، وان استمر على الاسباب الموجبة لقراكم الخبث على فرآة النفس باتباع الشهوات أسود قلبه وتراكت ظلمته ويطل بالكلية استعدادة ، والتحقيق بأفق البهائم وحرَم سعادته وكماله حرمانا أبديا لا تدارك له ، فاذا العمل معناه كسر الشهوات بصرف النفس عن صوبها الى الجنبه العاليه الالهيه ، ليمحى عن النفس الهيئات الخبيثة والعلائق الرديه التى ربطتها بالجنبه السافله حتى اذا محقت تلك العلائق أو ضعفت حوذى بها نحو النظر فى الحقائق الالهيه ، ففاضت عليه من جهة الله تعالى تلك الأمور الشريفه ، كما فاضت على الأولياء والأنبياء والصديقين ... فغيبسان هذه الرحمة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب ، وهو عين السعادة » (٣٩) •

وحدة الوجود :

وفكرة وحدة الوجود ، وان كانت بذورها تضرب فى التصوف فيما سبق عليها من نظريات مثل الحلول والاتحاد وما شابههما ، الأمر الذى جعل هذه النظريات بمثابة الارهاصات لهذه النظرية ، إلا أنها لم

(٣٨) الغزالى : احياء علوم الدين (كتاب المحبة والاتس والشوق والرضا) ط • الشعب ص ٢٥٩٨ .

(٣٩) الغزالى : ميزان العمل ص ٣١ - ٣٢ •

تستكمل صياغتها فى الاسلام ، ولم تعرض العرض الكامل الا فى القرن السابع الهجرى ، على يدى ابن عربى الفيلسوف المتصوف ، فقد اتخذها أساسا لدرسه وبحثه ، وبنى عليها آراءه كلها ، فصل القول فيها بحيث أوضحت نظرية مكتملة المراحل ، متماسكة الأجزاء ، عرض لها فى كثير من كتبه ، وبخاصة فى كتابيه الكبيرين « الفتوحات المكية » و « فصوص الحکم » وعرفت باسمه فلا تذكر « وحدة الوجود » الا ويذكر معها « ابن عربى » وان كان التعبير لم يجز على قلمه (٤٠) .

وخلاصة هذه النظرية ، وعلاقتها بالسعادة « أن الانسان متى تجرد من علائق جسمه وتطهرت نفسه وصفت بالمجاهدة وما يتبعها من ألوان العبادات بدا الوجود أمامه حقيقة واحدة ، وهى علة نفسها ، ومعلولة لذاتها ، وليس تكثر الموجودات الا وليد الحواس والعقل الذى يعجز عن ادراك الوحدة الذاتية للشيء ، هكذا تبدو وحدة الوجود عندما يفنى الانسان عن انيئته ... يفنى الانسان فى حب الله عن نفسه ، وعن كل ما سوى الله فلا يشاهد غير الله ، وهذه هى وحدة الشهود ، وبها تتحقق للانسان السعادة القصوى » (٤١) .

ولابن عربى خلفية فلسفية صدر عنها فيما قاله بشأن « وحدة الوجود » وما تفرع عنها ، وقد صورت له هذه الخلفية أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكررة بصفات وأسمائها ، لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات وهى قديمة أزلية ، أبدية لا تتغير ، وان تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها ، فهى بحر الوجود الزاخر الذى لا ساحل له ، وليس الوجود المدرك المحسوس الا أمواج ذلك البحر الظاهر فوق سطحه ، فاذا نظرت اليها من حيث

(٤٠) دكتور ابراهيم بيومى مذكور : وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا — بحث فى الكتاب التذكارى لابن عربى ، القاهرة ، ١٩٦٩ ص ٣٦٩ .

(٤١) دكتور توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ص ٣٧٧ — ٣٧٨ .

ذاتها قلت هي « انحق » وإذا نظرت اليها من حيث صفاتها وأسمائها ،
 أى من حيث ظهورها فى أعيان الممكنات قلت هي « الخلق » أو العالم ،
 فهي الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول
 والآخر ، والمظاهر والباطن^(٤٢) ولست هنا بصدد تفصيل القول فى فلسفة
 ابن عربى ، ولكننى سأحاول فقط أن أقدم بقدر فهمى لنصوص ابن عربى ،
 على ما يوضح الارتباط بين قوله بوحدة الوجود وبين تصويره للسعادة ،
 فأننى أعتقد أن ابن عربى بعد أن صور نظريته فى وحدة الوجود بالشكل
 الذى حاولنا تحديده فى السطور السابقة : قد رأى أنه بالمجاهدة
 وتصفية النفس يمكن للإنسان أن يتحقق من هذه الوحدة الوجودية ،
 التى بها سيتحقق له وحدة الشهود ، التى بها ستتحقق سعادته
 القصوى ، وفى هذا المعنى نجده يقول فى الفصل السابع من فصوصه ،
 وهو فص حكمة عاينه فى كلمة اسماعيلية « ما نصه : « ففضل اسماعيل
 غيره من الأعيان بما نعتة الحق به من كونه عند ربه مرضيا » الى أن
 يقول : « وليست جننى سواك فأنت تسترني بذاتك • فلا أعرف الا بك ،
 كما انك لا تكون الا بى فمن عرفك عرفنى وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف •
 فإذا دخلت جننته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة
 التى عرفتتها حين عرفت ربك بمعرفتك اياها • فتكون صاحب معرفتين :
 معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة به من حيث هو لا من حيث أنت :

فأنت عبيد وأنت رب لمن له فيه أنت عبد
 وأنت رب وأنت عبيد لمن له فى الخطاب عهد
 فكل عقد عليه شخص يحيله من سواه عقد

فرضى الله عن عبيده فهم مرضيون ، ورضوا عنه فهو مرضى •
 فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال ، والأمثال أضداد ، لأن المثلى
 لا يجتمعان اذ لا يتميزان ، وما ثم الامتياز فما ثم مثل ، فما فى الوجود

(٤٢) دكتور ابو السلا عفيفى : التعليقات على فصوص الحكم

مثل ، فما فى الوجود ضد ، فان الوجود حقيقة واحدة ، والشئ لا يضاد نفسه» (٤٣) ولعل فى شرح الدكتور أبو العلا عفيفى والتعليق على هذا النص بما فيه من غموض يوضح المقصود ، يقول : « وقد أمر الله كل نفس مطمئنة ، وهى النفس التى تعلم نسبتها اليه ، ونسبته اليها على وجه الحقيقة — أن تدخل جنته : أى أمرها أن تعود الى صورتها ، فتتأمل فيها وتتأمل ما فيها من الحق الذى تخفيه وتستتره ، فتتحقق أنها الصورة التى تجلت فيها صفات الحق وأسماءه • وهذا معنى قولهم : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ومعنى الحديث : « خلق الله آدم على صورته » ويواصل الشارح قوله فيقول : « هذه هى الجنة فى عرف ابن عربى : هى السعادة العظمى التى يدركها الانسان عندما ينزل الى أعماق نفسه ويتأمل صورته فتتكشف له وحدة الحق والخلق • هى ادراك القديم من خلال الحادث ، والخالد من خلال المتغير الفانى • هى ادراك عظمة الوجود وجماله من خلال النظر الى صورة المرأة ، ولكنها جنة العارف لا جنة المؤمن ، لأن نعيمها عقلى صرف ، راجع الى معرفة العارف بمدى قربته من الحق ، لا بل الى تحقيقه بالوحدة الذاتية بينه وبين الحق » (٤٤) •

سبل السعادة ووسائلها عند الصوفية :

لما كانت السعادة الأخلاقية التى هى غاية الصوفية المسلمين ، قد تركزت — كما رأينا — حول الله سبحانه وتعالى ، سواء كان ذلك دنمعا فى جنته أو خشية من ناره ، أو محبة لذاته ، أو فناء عن البشرية للبقاء به سبحانه وتعالى ، أو معرفة له الى غير ذلك من الصور ، فقد اعتبر الصوفية أن الطريق الى السعادة هو الطريق الى الله عز وجل ، وأنه بذلك أشرف الطرق وأكمل السبل ، يقول ابن عربى : « وأعلم أن

(٤٣) ابن عربى : فصوص الحكم ، والتعليقات عليه ، بقلم الدكتور أبو العلا عفيفى ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦ ج ١ ص ٩٢ •

(٤٤) المصدر السابق ج ٢ ص ٩٠ — ٩١ •

هذا الطريق ، أعنى طريق الله هو الصراط المستقيم ، هو أجل الطرق وأسناها ، لأن الطرق تتشرف وتتضع بحسب غايتها ، ولما كان هذا الطريق غايته الحق سبحانه والحق أشرف الموجودات ، وأعز المعلومات ، لا إله الا هو كان الطريق اليه أشرف الطرق وأفضلها ، والادال عليه سيد الأدلاء وأكملهم وأعظمهم ، والسالك عليه أسعد السالكين وانجاهم ، فينبغي للعاقل ألا يسلك من الطرق سواه لارتباطه بسعادة الأبدية » (٤٥) .

وسبيلهم هذا يقوم على العلم والعمل ، ولذلك نجد الامام الغزالي وهو يتحدث عن اقباله على طريق الصوفية يقول : « وعلمت أن طريقهم انما تتم بعلم وعمل » (٤٦) وطريق يجمع بين العلم والعمل هو نهج الاسلام الصحيح ، يقول ابن القيم الجوزية : ان العلم امام العمل وقائده له والعمل تابع له مؤتم به ، فكل عمل لا يكون خلف العلم مقتديا به فهو غير نافع لصاحبه بل مضرة عليه ، كما قال بعض السلف : من عبد الله بغير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح . ثم يذكر ابن القيم أن الأعمال انما تتفاوت في القبول والرد بحسب موافقتها للمعلم ومخالفتها له ، فالعلم هو الميزان وهو المحك ، وقد قال تعالى : « الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور » (٤٧) قال الفضيل بن عياض : هو أخلص العمل وأصوبه . قالوا : يا أبا على ما أخلصه وأصوبه ؟ قال : ان العمل اذا كان خالصا ولم يكن صوابا لم يقبل ، واذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل حتى يكون خالصا ، فالخالص أن يكون لله ، والصواب أن يكون على السنة . وقد قال تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه

(٤٥) ابن عربى : الأمر المحكم الربوط فيها يلزم أهل طريق الله من الشروط ، ضمن مجموعة التحفة البهية ، القسطنطينية ١٣٠٢ هـ ص ٢٢٣ — اختيار الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى مثالبه : الطريقة الأكبرية — الكتاب التذكارى لابن عربى ص ٣١٠ .

(٤٦) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٤٣ .

(٤٧) الملك : ٢ .

أحدا» (٤٨) ، فهذا هو العمل المقبول الذى لا يقبل الله من الأعمال سواه ، وهو أن يكون موافقا لسنة رسول الله ﷺ ، مرادا به وجه الله ، ولا يتمكن العامل من الاتيان بعمل يجمع بين هذين الوصفين الا بالعلم» (٤٩) .

واذا عدنا مرة أخرى انى الغزالى نجده يقول بضرورة العمل فى ازالة ما لا ينبغى ، وضرورة العلم فى تحصيل ما ينبغى ، وازالة ما لا ينبغى شرط عنده لتحصيل ما ينبغى ، ومن ثم كان العلم أشرف من العمل (٥٠) ، الا أنه فى موضوع آخر يصور الأمر بطريقة أخرى يجعل فيها العلم بلا عمل لا جدوى منه ولا فائدة (٥١) ، فالعمل هو بمثابة الثمرة التى ينبغى أن يثمرها العلم ، وعلم بلا ثمرة لا فائدة فيه . والعبادة كعمل هى ثمرة للعلم ، وهى كذلك سبيل الانسان الى السعادة ومنهاجه الى الجنة (٥٢) . الأمر الذى نخلص معه الى أنه لا فضل للعلم على العمل ، ولا للعمل على العلم ، بل كلاهما يكمل الآخر ويكتمل به ، وكلاهما يعد السبيل عند الصوفية الى السعادة فما هما ؟

المعلم :

وأهم ما يعنى به العلم عند الصوفية كوسيلة لتحقيق السعادة هو العلم بالشرعيات والعلم بماهية النفس ، يقول الكلا باذى فى معرض تصنيفه لعلوم الصوفية : « وأول تصحيح الأعمال معرفة علومها ، وهى

(٤٨) الكهف : ١١٠ .

(٤٩) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ، طبعة صبيح مصر (بدون تاريخ) ، ص ٨٩ — ٩٠ .

(٥٠) الغزالى : ميزان العمل ص ٣١ .

(٥١) الغزالى : ايها الولد ، طبع فيينا ١٨٣٨ م ص ٥ .

(٥٢) الغزالى : منهاج العابدين ، طبع دار احياء الكتب العربية القاهرة (بدون تاريخ) ، ص ٢ .

علم الأحكام الشرعية من أصول انفقها من الصلاة والصوم وسائر
 انفروض ، الى علم المعاملات من النكاح والطلاق والمبايعات وسائر
 ما أوجب الله تعالى وندب اليه ، وما لا غناء به عنه من أمور المعاش ،
 وهذه علوم التعلم والاكتساب . فأول ما يلزم العبد الاجتهاد فى
 طلب هذا العلم وأحكامه على قدر ما أمحنه ووسعه طبعه ، وقوى عليه
 فهمه بعد أحكام علم التوحيد والمعرفة على طريق الكتاب والسنة واجماع
 السلف الصالح عليه بالقدر الذى يتيقن بصحة ما عليه أهل السنة
 والجماعة ، فان وفق لما فوقه من نفى الشبه التى تعترضه من خاطر
 أو ناظر فذاك ، وان أعرض عن خواطر السوء اعتصاما بالجملة التى
 عرفها ، وتجافى عن الناظر الذى بحاجة فيه ويجادله عليه وباعده ،
 فهو فى سعة ، ان شاء الله عز وجل واشتغل باستعماله وعم بما علم :
 فأول ما يلزمه علم آفات النفس ، ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها
 ومكائد العدو وفتنة الدنيا وسبيل الاحتراز منها ، وهذا العلم علم
 الحكمة^(٥٣) . ويضيف الكلاباذى بعد ذلك أسماء لعلوم أخرى يطلق
 عليها ، علم المعرفة ، وعلم الخواطر ، وعلم المشاهدات والمكاشفات ،
 ولكن هذه الأخيرة هى أسماء لأحوال يؤدى اليها العلم بالشرعيات
 والعلم بالنفس ، وهما العلمان اللذان يرتب عليهما المتصوفة « العمل » ،
 الذى يقودهم الى هذه العلوم الأخرى التى هى من صميم الأحوال
 الصوفية ، والتى تترادف سعادتهم التى ينشدونها ، ومن هنا فهى خارج
 موضوع حديثنا . وعن الشق الأول من موضوع العلم عند الصوفية
 ألا وهو العلم بما جاء فى الكتاب والسنة ، وضرورة التمسك به نسوق
 هذه الأقوال لعدد من مشاهير الصوفية المسلمين ، مما يرويه صاحب
 الرسالة القشيرية :

يقول أبو الفيض ذو النون المصرى (+ ٢٤٥ هـ) : « من علامات
 المحب أربع : حب الجليل ، وبغض القليل ، واتباع التنزيل ، وخوف

(٥٣) أبو بكر الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، مطبعة
 اتسعادة ، القاهرة سنة ١٩٣٣ م ص ٥٨ - ٥٩ .

التحويل» ويقول : « من علامات المحب لله عز وجل متابعة حبيب الله ﷺ في أخلاقه وأفعاله وسنته »^(٥٤) . ويقول السري السقطي (+٢٥٧هـ) خال الجنيد وأستاذه : « التصوف اسم لثلاثة معان ، وهو الذي لا يطفى نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا تحمله الكرامات على هناك أستاذ محارم الله »^(٥٥) ، ويقول أبو يزيد البسطامي (+ ٣٦١ هـ) : « ٠٠٠ لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجددونه عند الأمر والنهي . وحفظ الحدود وأداء الشريعة »^(٥٦) . ويقول أبو سليمان الدارني + ٣١٥ هـ : « ربما يقع في قلبي النكته من نكت القوم أياما فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنة »^(٥٧) ، ويقول أبو حفص عمر بن مسلمة الحداد (+ نيف وستين ومائتين هجرية) : « ٠٠٠ من لم يزن أفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة ، ولم يتهم خواطره فلا نعهده في ديوان الرجال »^(٥٨) ، وفي نعمة إيمانية عميقة بالشرع يقول ابن خبيق : « ٠٠٠ إنما هي أربع لا غير ، عينك ولسانك وقلبك وهواك ، فأنظر عينك لا تنتظر بها إلى ما لا يحل ، وأنظر لسانك لا تقل به شيئا يعلم الله تعالى خلافة من قلبك ، وأنظر قلبك لا يكن فيه غل ولا حقد على أحد من المسلمين ، وأنظر هواك لا تهوى به شيئا من الشر ، فإذا لم يكن فيك هذه الأربع من الخصال فاجعل الرماد على رأسك ، فقد شقيت »^(٥٩) ، ويقول الجنيد : « الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام »^(٦٠) ،

(٥٤) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٩ .

(٥٥) المصدر السابق ص ١١ .

(٥٦) المصدر السابق ص ١٥ .

(٥٧) المصدر السابق ص ١٦ .

(٥٨) المصدر السابق ص ١٨ .

(٥٩) المصدر السابق ص ١٩ .

(٦٠) المصدر السابق ص ٢٠ .

كمز أكد الامام الغزالي (+ ٥٠٥ هـ) أهمية السلوك من خلال اتباع سنة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأن ذلك هو السبيل لأدراك السعادة ، يقول الغزالي : « أعلم أن مفتاح السعادة اتباع السنة ، والاقتداء برسول الله ﷺ ، في جميع مصادره وموارده وحركاته وسكناته حتى في هيئة أكله وقيامه ونومه وكلامه » (١١) ، ولا يقف الغزالي عند هذا الحد بل يزيد ذلك تفصيلا من خلال توضيح السر الذي يكمن وراء اتباع التعاليم الدينية والسنة المحمدية ، محددا ذلك في ثلاثة أمور : أول هذه الأمور يقيمه الغزالي على أن القلب في الانسان مخلوق لعمل الآخرة ، طلبا لسعادته ، وسعاده في معرفة ربه عز وجله ، ومعرفة ربه تعالى تحصل له من صنع الله وهو من جملة عالمه ولا يحصل له معرفة عجائب العالم الا من طريق الحواس والحواس من القلب (١٢) ، وبذلك يرتب الغزالي ادراك السعادة على العلاقة القائمة بين القلب وبين الجوارح التي هي الحواس ، وتأثر القلب بعملها فيذهب الى أن القلب كالمرآة ولا تتجلى فيه حقائق الأشياء الا بتصقيله وتنويره وتعديله ، أما تصقيله فبإزالة خبث الشهوات وكدورة الأخلاق الذميمة ، وأما تنويره فبأنوار الذكر والمعرفة ، ويعين على ذلك العبادة الخالصة اذا أدبت على كمال الخدمة بمقتضى السنة ، وأما تعديله فبأن يجري في جميع حركات الجوارح على قانون العدل ، اذ اليد لا تصل الى القلب حتى تقصد بتعديله ، وتحدث فيه هيئة معتدلة صحيحة لا اعوجاج فيها ، وانما التصرف في القلب بواسطة تعديل الجوارح وتعديل حركاتها ، ولهذا كانت الدنيا مزرعة الآخرة ، ولهذا تعظم حسرة من مات قبل التعديل بالموت ، اذ تنقطع علاقة القلب عن الجوارح ، فمهما كانت حركات الجوارح بل حركات الخواطر أيضا موزونة بميزان العدل حدث في القلب هيئة عادلة مستوية تستعد لقبول الحقائق على نعت الصحة والاستقامة

(٦١) أبو حامد الغزالي : الأربعين في أصول الدين ، الكردي ، مصر سنة ١٣٤٤ هـ ص ٨٩ .

(٦٢) أبو حامد الغزالي : كيمياء السعادة ، ط الجندی ص ٧٩ .

كما تستعد المرأة المعتدلة لمحاكاة الصور الصحيحة في غير إعوجاج» (٦٣) وبذلك يبين السر الأول في التمسك — فيما يرى الغزالي — بحذافير السنة فضلا عن العبادة ، لأنها تطوع الجوارح للأعمال الروحية الخالصة والتي تؤثر بدورها في اصلاح القلب وجعله أداة صالحة لادراك الحقائق الالهية التي تقوم عليها السعادة .

أما السر الثاني وراء اتباع سنة الرسول ﷺ ، فيرتبه الغزالي على منزلة الرسول ﷺ من الله تعالى ، وأنه مهبط وحيه ، بمعنى أنه يوحى اليه بأمور لا تكون لغيره من عامة البشر ، ومن ثم فإن اتباع السنة النبوية يهيئ للإنسان اتباع أمور حقيقية لا يمكن له كشف سرها « ومن هذه الأعمال ما يؤثر في الاستعداد لسعادة الآخرة أو لشقاوتها بخاصية ليست على القياس لا يوقف عليها الا بنور النبوة » (١٤) وفي اتباع الانسان لسنة رسول الله منجاة له من أن يفوته من هذه الأعمال ما يكون سببا لسعادة في الدنيا أو الآخرة ، ومنجاة له أيضا من أن يصيبه شقاوة فيهما .

أما السر الثالث فيقيمه الغزالي على نظرته للإنسان من حيث أنه اذا كان فيه ما يسميه بالقلب كأداة لادراك الحقائق الالهية التي تقوم عليها سعادته ، فإن فيه أيضا « الهوى » و « الشهوة » مما يقابل الجانب الحيواني في الانسان ، وهما بمثابة العائق في سبيل ادراك القلب للحقائق الالهية السامية ، والويل كل الويل للإنسان اذا كان زمامه في يد هواه وشهوته لا في يد قلبه (١٥) . وللإنسان يتحقق عدم تسلم زمام نفسه لهواه باتباعه لسنة النبي ﷺ . ولقد أكد الغزالي هذا الاتجاه في أكثر من موضع ، وبصفة خاصة في كتابه « احياء علوم

(٦٣) أبو حامد الغزالي : كيمياء السعادة ، ط الجندي ص ٧٩ .

(٦٤) المصدر السابق ص ٩٣ .

(٦٥) المصدر السابق ص ٩٤ — ٩٥ .

الدين » من خلال نظريته للعبادات وأن قيمتها ليست في مجرد الحركات والرسوم الظاهرة التي تؤدي عليها ، بل هي على الحقيقة تكمن فيما وراء هذه المظاهر من حيث جوهرها^(٦٦) ، فالصلاة مثلا ان لم يتوفر لها الجوهر الذي ينهى الانسان عن الفحشاء والمنكر فهي ليست بصلاة حتى وان أداها صاحبها بما لها من حرركات ، كما ان الصوم ان لم يصن صاحبه عن الموبقات ، فهو ليس من الصيام في شيء ، وقيل : كم من صائم ليس له من صيامه الا الجوع والعطش ... هكذا كانت نظرة الغزالي الصوفي الى التشريعات والعبادات القائمة على التمسك بالكتاب والسنة ، وقدرتها على تحويل نفس الانسان الى الله سبحانه وتعالى خلية بعد تطهيرها من أدران الهوى والشهوة ، الامر الذي يسهل لها سبيلها الى ادراك السعادة العظمى .

واذا انتقلنا الى صوفي آخر ، هو محيي الدين بن عربي ، وقد بلغ لديه اختلاط التصوف بالفلسفة مداه ، كما رأينا على يديه قمة النظريات الصوفية الفلسفية ، فاننا نجده بالرغم من ذلك كله يصرح في مواضع كثيرة من كتبه بضرورة التمسك بالشرع كتابا وسنة فمما يروى عنه شعرا قوله :

لا تعتقد غير الذي تقتلوه في النص الذي نطق الكتاب المحكم
وعليه فاعتمدوا وقولوا مثلما قد قاله عن نفسه واستلزموا
واعبد الله المشرع لا تعبد الله العقل من هادوا اليه وسلموا
فالناس مختلفون في معبودهم فممنزه معبوده ومجسّم^(٦٧)

ولعل في القصة التي يرويها في « الفتوحات المكية » مثلا آخر على تعظيمه لاتباع الشرع واعتباره السبيل الصحيح لادراك السعادة ،

(٦٦) انظر : الغزالي : احياء علوم الدين ط الشعب ص ٢٦٨ وما بعدها .

(٦٧) انظر : عبد الحفيظ فرغلي القرنى : الشيخ الاكبر محيي الدين ابن عربي ، مصر سنة ١٩٦٨ ص ١٠٤ .

يقول : « رأيت في واقعة وأينا ببغداد سنة ٦٠٨ هـ قد فتحت أبواب السماء ونزلت خزائن المكر الالهي ، مثل المطر العام ، وسمعت ملكا يقول : ماذا نزل اليه من المكر ؟ فاستيقظت مرعوبا ونظرت في السلامة من ذلك فلم أجدها الا في العلم بالميزان المشروع ، فمن أراد الله به خيرا ، وعصمه من غوائل المكر ، فلا يضع ميزان الشرع من يده » (١٨) ، كما يروى عنه الشعراني قوله في الباب السادس والأربعين ومائتين من كتاب « المفتوحات » ما نصه « اياك أن ترمي ميزان الشرع من يدك في العلم الرسمي ، بل بادر الي العمل بكل ما حكم به وإن فهمت منه خلاف ما يفهمه الناس : ما يحول بينك وبين أعضاء ظاهر الحكم به فلا تعمل عليه ، فإنه مكر الهى بصورة علم الهى من حيث لا تشعر ، ثم قال : واعلم أن تقديم الكشف على النص ليس بشئ عندنا لكثرة اللبس على أهله ، والا فالكشف الصحيح لا يأتى قط الا موافقا لظاهر الشريعة ، فمن قدم كشفه على النص فقد خرج عن الانتظام في سلك أهل الله ولحق بالأخسرين أعمالا » (٦٩) .

أما الشق الثانى من موضوع العلم عند الصوفية ، فهو العلم بالنفس . ولكن ما هو المقصود بالنفس عندهم ، خاصة وأنه قد ورد فيها خلفوا من آثار مصطلحات متقاربة بل متداخلة حول هذا الموضوع ، ولا نود الدخول في تفاصيل هذه المصطلحات وإنما نحاول فقط تحديد مدلول النفس . وخلاصة الأمر — كما يذكر الدكتور أبو العلا عفيفى — أنه قد أجمع الصوفية على أن الروح مبدأ الحياة وأن النفس مبدأ الشهوات : وأن القلب مركز المعرفة ، والسر مركز المشاهدة أو الشهود أو كما يقال أحيانا : النفس مبدأ الشهوات والأفعال المذمومة ، وسواء عرف الصوفية النفس بأنها قوة أو لطيفة تصدر عنها الشرور والآثام

(٦٨) آمين بلا ثيوسى : ابن عربى ، حياته ومذهبه ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٦٩ .

(٦٩) الشعراني (عبد الوهاب) ، اليوائيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ج ١ ص ٢٣ .

أو بأنها مجموعة تلك الشرور والآثام فهي لا شك عندهم العدو الأكبر الذى يجب على الصوفى منازلته والشر المستطير الذى يجب محوه . وهذا قدر مشترك بين الصوفية جميعا ، اذ الكل مجمعون على أن النفس مصدر الآثام لأنها مصدر الشهوة والرغبة ، وعلى أن جهادها عن طريق الحياة الصوفية هو الجهاد الأكبر^(٧٠) . والغزالي من بين المتصوفة بل من أكثرهم دخولا فى هذه التفصيلات بين الروح والقلب والنفس^(٧١) . الا أنه قد اهتم من بين هذه المعانى المتعددة التى تتعلق بـ « النفس » بالمعنى الجامع لقوتى الغضب والشهوة فى الانسان ، ومع أن هاتين القوتين خلقتا لأداء غرض محمود فى نمو الانسان ، الا أنهما مسئولتان أيضا عن الميل الشريرة فى شخصيته ، وقد ينجحان فى اخمداد نور الفؤاد . وهذا الجانب من الغضب أو الشهوة هو ما يجب ترويضه تحت سيطرة الحكم المطلق لادراك القلب « والنفس بهذا المعنى تعنى بعبارة أخرى مجموعة الغرائز والأهواء التى تقود الانسان الى الشرور والمخاطر ، ولذلك نرى الغزالي يحذر الانسان منها لأنها أعدى أعدائه ، فيدعوه الى قطع خصالها وخلالها وشرها وشركها وطمعها وولعها وشبعها »^(٧٢) ولم يكن الغزالي بدعا فيما ذهب اليه فى تصورهم لمعنى النفس ، بل هو قد اقتفى سير الصوفية عندما اختار طريقهم ، وها هو القشيري بعد أن يحدثنا عن النفس عند الصوفية محددا ذلك بأنها ما كان معلولا من أوصاف العبد ، ومذموما من أخلاقه وأفعاله نجده يذكر أيضا أنهم صوروها فى صورة العدو الذى يجب على الانسان مخالفته ، ومن ثم يسوى بين مخالفة النفس وبين العبادة ، بل يجعل من مخالفة النفس أمرا ضروريا لتمام العبادة مدلا على ذلك بالكثير من أقوال

(٧٠) دكتور أبو العلا عفيفى : الملامبة والصوفية وأهل الفتوة ، دار احياء الكتب العربية ، مصر سنة ١٩٤٥ م ص ٥٠ - ٥١ ، وانظر للمؤلف أيضا التصوف الثورية الروحية فى الاسلام ص ١٥١ .

(٧١) انظر : الغزالي : كيمياء السعادة ص ٧٩ وما بعدها .

(٧٢) انظر : الغزالي : كتاب سر العالمين وكشف ما فى الدارين ، مطبعة السعادة ، مصر سنة ١٣٢٧ هـ ص ٨١ .

مشاهير الصوفية فى هذا الشأن^(٧٣) . أما صاحب « قوت القلوب »
فيربط من صفات النفس بين الطيش والجهل ، والشره والحرص ، الأمر
الذى يجعلها تقود صاحبها الى الهلاك^(٧٤) ، لو تركت وشأنها .

وبعد .. فهذا هو الشق الأول من سبيل الصوفية الى ادراك
السعادة ، وهو العلم ، وقد اتخذ له موضوعا من المعرفة بالكتاب والسنة
وضرورة التمسك بهما ، والوقوف على معرفة النفس ولقد كان للجانب
الأخير من موضوع العلم ألا وهو معرفة النفس بالمعنى الذى عرفوها
عليه أبلغ الأثر فى ترتيب الشق الثانى من سبيلهم .. ألا وهو « العمل »
فقد رتبوا طريقهم العملى تأسيسا على كنه معرفتهم للنفس الانسانية .
بل أجذوا مما عرفوه من الكتاب والسنة القدر الذى يدعم سلوكهم العملى
المترتب على موقفهم من النفس ، بصرف النظر عن اتفاق ذلك مع جملة
ما دعا اليه الكتاب والسنة أو عدم اتفاقه ، الأمر الذى ذهب بالصوفية
أحيانا الى شئ من المغالاة الغير مألوفة فى الأخلاق الاسلامية ، ووسم
أخلاقهم — التى أقاموها على الزهد ومحاربة النفس ، وما يتعلق بها
من أمور الدنيا ، بعد أن اعتبروا ذلك كله شرا ما بعده شر — بسمات
مميزة خاصة بهم ، يقول « فالتزويج » : « ان حركة الصوفية
المناهضة للعقل . والموسومة بالزهد قد استحدثت نمطا من الأخلاق
الاسلامية مختلفا بعض الاختلاف ، واستطاع هذا النمط أن يكون له
سلطان متزايد حتى أوثك آخر الأمر أن يسيطر على العالم الاسلامى ،
وغدا الفقر والاذلال النفس والانكار المطلق للذات هى أرفع القيم فى
الحياة عند دعاة الصوفية »^(٧٥) . وفيما يلى سنعرض لتفصيل ذلك .

(٧٣) القشيري : الرسالة القشيرية ، ص ٧٧ — ٧٨ .

(٧٤) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، الطبعة الاولى ، مصر ١٩٣٢ م
ص ١٢٧ .

(٧٥) فانزويج : مادة أخلاق ، ترجمة الأب جورج قنوتانى ، دائرة
المعارف الاسلامية ط ٢ - الشعب — المجلد الثانى ص ٤٤٣ .

العمل :

يهيئنا أن نشير في بداية الحديث عن « العمل » كشر من سبيل الصوفية الى تحصيل السعادة أننا سنركز على السمات التي تميز بها سلوكهم العملي ، والتي كانت تتخذ من الزهد طابعا عاما ، ذلك الطابع الذي يمثل عنصرا أساسيا من عناصر حياتهم ^(٧٦) ، وقد أقاموا هذا الطابع المتزهد في حياتهم العملية ترتيبا على ما حصلوه من العلم بشقيه ، ما يتعلق منه بالكتاب والسنة ، وما يتعلق بالنفس ، وان كان الجانب الذي يتعلق بالنفس هو الجانب الأهم الذي ساقهم الى حياة الزهد ومجاهدة النفس ، بل أخذوا من الكتاب والسنة فقط ما يؤيد طريقهم المتزهد فحسب ، مثل الآيات التي تذم الرغبة في الدنيا ، مثل قوله تعالى : « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف اليهم أعمالهم فيها وهم لا يبخسون • أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار » ^(٧٧) ، وقوله سبحانه وتعالى : « من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها ، وماله في الآخرة من نصيب » ^(٧٨) ، وقوله عز وجل : « من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ، ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا » ^(٧٩) ، ومن أقوال الرسول ﷺ أخذوا أيضا ما يدعم وجهتهم في الزهد مثلما رواه البيهقي في شعب الإيمان عن النبي ﷺ أنه قال : « ما زهد عبد في الدنيا الا أنبت الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه وبصره عيب الدنيا وداءها وأخرجه منها سالما الى دار السلام » ، ومنها ما رواه الامام أحمد قال : قال ﷺ : « الزهد في الدنيا راحة القلب والبدن والرغبة في الدنيا تطيل الهم والحزن ، وما قصر عبد في طاعة الله

(٧٦) دكتور ابو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية ص ١٠٥ .

(٧٧) هود ١٥٠ - ١٦ .

(٧٨) الشورى : ٢٠ .

(٧٩) الاسراء : ١٨ .

الا ابتلاه الله بالهم» (٨٠) ، فضلا عما تأسوا به مما كان فى حياة الرسول ﷺ من جوانب روحية كان يأخذ نفسه فيها من تقشف فى الملبس والمأكّل ، وعكوف على العبادة والتهجد ، فوجدوا فيها أيضا منبعا لما سلكوا من حياة الزهد (٨١) . ولكن غاب عنهم أن الزهد فى الإسلام والمؤيد بنصوص الكتاب الكريم ، فضلا عن نموذج حياة الرسول المتمثل فى أقواله وحياته ، لم يكن أبدا من نوع الزهد المبالغ فيه الذى سلكوه بل « الإسلام دعا الى نوع آخر من الزهد يمكن وصفه بأنه القصد فى اللذات ، وعدم التهاكك عليها أو الاسراف فيها ، الى الحد الذى ينفى الانسان فيه ربه وآخرته . وهذا واضح كل الوضوح فى سيرة النبى عليه السلام ، وسيرة الصحابة والتابعين . دعا الاسلام الى الزهد فى الدنيا وإلى تحقيرها لا الى هجرها والفرار منها ، ودعا الى عبادة الله تعالى فى حدود رسمها ، ولم يدع الى الانقطاع الى هذه العبادة ، ودعا الى الأخذ بنصيب معقول من الحياة ومن كل ما كان رزقا حلالا ولم يدع الى تحريم كل شئ ، ودعا الى النظر الى الدنيا باعتبارها دار فناء ، ودار تحول وانتقال ، وأنها مزرعة الآخرة ، وإلى الآخرة باعتبارها دار بقاء وخلود ونعيم مقيم ، أو عذاب أليم » . يقول الله تعالى : « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو ، وزينة وتفتاخر بينكم ، وتكاثر فى الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ، ثم يكون حطاما ، وفى الآخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما ان الحياة الدنيا الا متاع الغرور » (٨٢) فى هذه الآية الكريمة وكثير غيرها من الآيات ... دعوة الى الزهد فى الدنيا ، ولكنه زهد روعى فيه جانب الدنيا وجانب الآخرة ، وفضل فيه الثانى على الأول ،

(٨٠) السيد بكرى المكي ابن السيد محمد شطا : كفاية الاتقياء ومنهاج الاصفياء شرح على منظومة هداية الاذكياء الى طريق الاولياء للشيخ زين الدين بن على المنبرى الملبارى ط ٢٠ ، الطبعة بمصر سنة ١٩٥٣ م ص ٢٢ .

(٨١) الدكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ١٨

(٨٢) الحديد / ٢٠١ .

وروى فيه جانب العبد وجانب الرب ، وفضل فيه الثانى على الأول» (٨٣) فأين طريق الصوفية المغالين فى الزهد من هذا الاعتدال الذى جاء به الاسلام كتابا وسنة • فاذا كانت التعاليم الاسلامية قد تضمنت الدعوة الى التمتع بنعم الله سبحانه وتعالى ، فان الصوفية بزهدهم قد زهدوا فى الحرام والحلال معا (٨٤) • جاعلين الزهد فى الحرام فرض ، والزهد فى الحلال نفل (٨٥) • كما يقول القشيري عنهم •• كان الجوع من صفات القوم ، وهو أحد أركان المجاهدة ، فان أرباب السلوك قد تدرجوا الى اعتياد الجوع والامساك عن الأكل ، ووجدوا ينابيع الحكمة فى الجوع ، وكثرت الحكايات عنهم فى ذلك» (٨٦) كما نرى شيئا من ذلك فى كتاب « التعرف » (٨٧) وغيره من الكتب التى أرخت لحياتهم •

هذا هو مدار الزهد عند الصوفية الذى اعتبروه ضرورة لا معدى عنها ولا جدال فى حتميتها للصوفى ، اذ بواسطته يهزم رغبات الدنيا ويقهر شهواته ويظهر نفسه ويعددها للقاء الله سبحانه حتى يتحقق له المراد ، ويصرح كثير من الصوفية بأن ما نالوه فى حياتهم الصوفية لم يكن الا حصيلة كفاحهم وجهادهم النفسى وقهر البدن بجميع نوازع وميوله (٨٨) • وقد جر اصرارهم على الزهد بهذا المعنى المبالغ فيه الى

(٨٣). دكتور أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٠٦ •

(٨٤) المصدر السابق ص ١٤٦ •

(٨٥) الغزالى : منهاج العابدين ص ١٥ ، والمنقذ من الضلال ص ٤٥ — ٤٦ •

(٨٦) القشيري الرسالة القشيرية ص ٧٢ •

(٨٧) الكلا باذى : التعرف ص ٩٦ •

(٨٨) انظر : دكتور محمد كمال جعفر : من التراث الصوفى — سهل بن عبد الله التستري دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٤ ص ١٤٩ •

الكثير من انتقادات أهل السلف ، التي صورتهم في صورة مخالفة لما جاء من اعتدال في الكتاب والسنة ، ونهى عن العزوف عن ملذات الدنيا الحلال التي أوجدها الله لعباده (٨٩) .

درجات السعادة عند الصوفية ومراقبها :

لما كان المقصود بالسعادة عند الصوفية هو الغاية التي ينشدونها من وراء سلوكهم ، فقد قصدت بدرجات السعادة أو مراتبها درجات أو مراتب هذه الغاية . وإذا عدنا إلى أطوار التصوف الاسلامي التاريخي نجد أن زهاد وعباد ونسك القرنين الأول والثاني للهجرة قد اتخذوا من الطمع في الثواب بالجنة والنجاة من العقاب بالنار غاية لهم طبقا لما جاء في الكتاب والسنة ، وعلى ذلك لم نجد ثمة درجات لهذه الغاية عندهم ، أما متصوفة القرن الثالث والرابع للهجرة فقد عبروا عن غايتهم بما أسموه « بالطمأنينة والرضا » بمعنى سكون القلب وراحته ، وهي من خصائص تصوفهم . وهي عندهم حال رفيع ولا تكون إلا لعبد رجح عقله وقوى إيمانه ورسخ علمه ، وصفا ذكره ، وثبتت حقيقته (٩٠) . أما متصوفة ما بعد القرن الرابع أو متصوفة القرن الخامس والسادس والسابع للهجرة ، أولئك الذين اختلط عندهم التصوف بالفلسفة ، فقد عبروا عن هذه الغاية بالسعادة جاعلين منها نظرية دقيقة منظمة ، اعتبارا من الامام الغزالي الذي « يتميز عن سبقه من الصوفية بأنه جعل من السعادة نظرية متكاملة ، ولم يكن من قبله قد تناولوها بالتفصيل ، وإنما تحدثوا عنها من خلال حالي الطمأنينة والرضا » (٩١) . ومن ثم سنقتصر

(٨٩) انظر : ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الاسلام المجلد (١١) : (التصوف) ص ٢٠١ .

(٩٠) الطوسي : اللمع ص ٩٨ . اختيار دكتور أبو الوفا التفتازاني في كتابه : المدخل إلى التصوف

(٩١) دكتور أبو الوفا التفتازاني : المدخل إلى التصوف الاسلامي ص ٢١٩ .

بحثنا على درجات أو مراتب السعادة باعتبارها الطمأنينة والرضا عند متصوفة القرنين الثالث والرابع الهجري ، ودرجات أو مراتب السعادة عند متصوفة القرن الخامس والسادس والسابع الهجري • ولكن الطمأنينة والرضا أو السعادة كغاية لا تتجزأ اذن ماذا يعنى الحديث عن الدرجات أو المراتب ؟ والاجابة على ذلك عند الصوفية تعنى أنها المراحل المؤدية الى الغاية الكاملة التى أطلقوا عليها الطمأنينة أو السعادة • وقد ارتبط ذلك عندهم بطبيعة النفس الانسانية ومدى استعدادها لتحمل عبء السلوك المؤدى الى الغاية ، ومن ثم كان منهم من وهبه الله القدرة على السلوك حتى غايته وهؤلاء هم الصغوة من الناس ، ومنهم من وقف عن ما هو أدنى من ذلك حسب حظه من تلك القدرة ، وفى هذا الاطار تم تصنيف المتصوفة لما سمي بدرجات أو مراتب •

وبالنسبة للطمأنينة التى تميز غاية متصوفة القرنين الثالث والرابع فقد بين « الطوسى » فى « اللمع » مراتبها أو درجاتها فى ثلاث ، الأولى للعامة الذين اذا ذكروا الله اطمأنوا الى ذكرهم له ، وانه سوف يستجيب لدعائهم ، ويدفع عنهم الآفات ، وهو ما عبر الله عنه بقوله : « النفس المطمئنة » أى المطمئنة بالايمان بأنه لا دافع ولا مانع الا الله • والثانية ، للخاصة ، وهو ما اقترن بالرضا بقضاء الله والصبر على بلائه ، والاخلاص والفقوى والسكون ، لقوله تعالى : « ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون »^(٩٢) وقوله تعالى : « ان الله مع الصابرين »^(٩٣) فاطمأنوا وسكنوا الى قوله : « مع » « فكانت ممزوجة برؤية طاعتهم منهم » •

والثالثة لخاصة الخاصة ، وهو اطمئنان يختلف عن سابقيه ، فأصحابه يعلمون أن قلوبهم لا تقدر أن تطمئن الى الله أو تسكن معه ،

(٩٢) النحل / ١٢٨ •

(٩٣) الانفال / ٤٦ •

هيبة له وتعظيما ، اذ هو غاية لا تدرك ، لأنه « ليس كمثله شيء » (٩٤) ،
« ولم يكن له كفوا أحد » (٩٥) ، وهم لفنائهم عن أنفسهم مأخوذون
بجلال الله وجماله وعظمته ، فشغلهم ذلك عن رؤية أعمالهم ، وعن حل
معنى آخر ، اذ هم اله لا لشيء دونه (٩٦) .

واذا انتقلنا بعد ذلك الى الامام الغزالي ، نجدده وهو بصدد حديثه
عن السعادة في كتابه الذي أفرد له يذهب الى بيان درجات السعادة
طبقا لاستعداد النفس أو قدرتها على ادراكها ، وفي هذا المقام يقسم
الناس حسب امكاناتهم ، فمنهم من له طباع السباع ، ومنهم من له
طباع البهائم ، ومنهم من له طباع الشياطين ومنهم من له طباع الملائكة ،
واضعا لكل ذوى طبع من هؤلاء السعادة التي ثلاثتهم . وأعلاها بالطبع
سعادة الملائكة . ومن أجل ذلك يطالب الانسان بأن يخلص نفسه من
قييد الشهوة والغضب ، ويجعلها خادمين له ، حتى يرتقى فيستغنى عنهما
بعد أن يكون قد ارتقى الى طباع الملائكة ، وهنا يفوز بأعلى السعادات
وهي تلك التي تخص خواص الحضرة الربوبية ، في مقابل ما يسميه
بسعادة العوام (٩٧) .

أما في « ميزان العمل » فيذهب الغزالي الى تقسيم « السعادة »
أو « الخيرات » من حيث البواعث الداعية اليها الى ثلاثة أنواع ،
بالنسبة الى الخيرات الدنيوية والخيرات الأخروية ، يقوم النوع الأول
من الخيرات الدنيوية على الترغيب والترهيب بما يجري ويخشى في
الحال والمآل ، وهو مقتضى الشهوة . ويطلق عليها رتبة العوام .

(٩٤) الشورى / ١١ .

(٩٥) الاخلاص / ٤ .

(٩٦) انظر : المصدر السابق ص ١٦٠ — ١٦١ .

(٩٧) الغزالي : كيمياء السعادة (ضمن مجموعة الرسائل) طبع
كرديستان بمصر سنة ١٣٢٨ هـ ص ٥٠٣ — ٥٠٤ وفي نشرة الجندى
بمصر ص ٧٥ — ٧٦ .

والثاني يقوم على رجاء المحمدة وخوف المذمة ممن يعتد بحمده وذمه ، وهو من مقتضى الحياء ويطلق عليه رتبة السلاطين وأكابر الدنيا ودهاتهم المعدودين من جملة العقلاء ، والنوع الثالث يقوم على طلب الفضيلة وكمال النفس لأنه كمال وفضيلة ، لا لغاية أخرى وراءها وهو من مقتضى كمال العقل ، ويطلق على رتبة الأولياء والحكماء ومحققى العقلاء . أما الخيرات الأخروية فشأنها أيضا شأن الخيرات الدنيوية ، إذ لا فرق بينهما فيما يرى الغزالي إلا من حيث التأخير والتقدم ، ومراتبها من حيث الباعث عليها ثلاث ، « الأولى من يرغب فى ثوابه الموصوف له فى الجنة ، أو يخاف من عقابه الموعود له فى النار ، وهذه الرتبة للعامة وهم الأكثرون .

والثانية رجاء حمد الله ومخافة ذمه ، أعنى حمدا وذما فى الحال من جهة الشرع ، وهذه منزلة الصالحين ، وهى أقل من الأولى بكثير . والثالثة ، وهى العزيز الفذ ، رتبة من لا يبتغى إلا التقرب الى الله تعالى وطلب مرضاته ، وابتغاء وجهه والالتحاق بزمرة المقربين اليه زلفى من ملائكته ، وهى درجة الصديقين والنبين » (٩٨) .

وإذا كان الغزالي قد ميز بين رتب السعداء من حيث استعداداتهم وبواعثهم ، فقد حدد لنا السعادة كغاية قصوى أقامها على المعرفة لله سبحانه وتعالى باعتبار ذلك أعلى اللذات ، وأقصى الغايات بالنسبة للإنسان ، فإن لكل شئ لذة تناسبه ، ولذة قلب الإنسان تقوم على المعرفة ، تقوم على عظمة المعروف ، وليس هناك شئ أعظم من معرفة الله سبحانه وتعالى « فإن الإنسان إذا عرف الوزير فرح ، ولو علم الملك لكان أعظم فرحا ، وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى ، لأن شرف كل موجود به ومنه ، وكل عجائب العالم آثار صنعته ، فلا معرفة أعز من معرفته ، ولا لذة أعظم من لذة معرفته ، وليس منظر أحسن من منظر حضرته » (٩٩) وقريب من هذا ما قاله السهروردي

(٩٨) الغزالي : میزان العمل ، المطبعة العربية بمصر سنة ١٣٤٢ هـ
الطبعة الثانية ص ٨٠ — ٨١ .

(٩٩) الغزالي : كهيماء السعادة ، طبعة الجندي ص ٩٢ .

المقتول ٥٨٧ هـ ، ان «لذة كل قوة انما تكون بحسب كمالها وادراكها ، وكذا ألها . ولذة كل شيء وألمه بحسب ما يخصه ، فللشئ ما يتعلق بالشئسمومات ، وللذوق ما يتعلق بالمذوقات ، وللمس ما يتعلق باللموسات ، وكذا نحوها ، فلكل ما يليق به . وكمال الجوهر العاقل الانتعاش بالمعارف من معرفة الحق ، والعوالم والنظام ، وبالجمله أمر المبدأ والمعاد ، والتنزّه عن القوى البدنية ، ونقصه فى خلاف هذا ، وتعلق لذاته وألمه بهما» (١٠٠) .

ولما كان السهروردي من المتصوفة الفلاسفة الأوائل الذين مزجوا بين التصوف والفلسفة ، وبالتالي بين طريق المجاهدة والتذوق الصوفى وبين البحث العقلى والمعرفة الفلسفية ، فقد رتب السعداء حسب حظهم من هذين المسلكين ، أعلاهم من جمع بينهما ، ومن ثم كان تقسيمه لما أسماه بالحكماء : حكيم الهى متوغل فى التأله عدم البحث وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية كأبى يزيد البسطامى ، وسهل التستري ، والحلاج ، وحكيم بحات عديم التأله وهو كالمشائين من أتباع أرسطو من المتقدمين ، وكالفارابى وابن سينا من المتأخرين ، وحكيم الهى متوغل فى التأله والبحث ولم يصل الى رقبته الا السهروردي نفسه» (١٠١) .

أما ابن الفارض ٦٣٢ هـ الملقب بسلطان العاشقين ، والذي اتخذ من الحب وسيلة لغايته التى تتمثل فى «مشاهدة جمال الذات الالهية ، ومعاينة تجليات الحقيقة العلية» (١٠٢) ، فقد قسم مسلك الحب هذا

(١٠٠) السهروردي : هياكل النور ص ٨٠ — اختيار الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه المدخل الى التصوف ص ٢٤٠ .

(١٠١) انظر : السهروردي : حكمة الاشراق ص ٢ ، وشارن : الحياة الروحية فى الاسلام للدكتور مصطفى حلمى ص ١٤٠ — ١٤١ ، والدكتور أبو الوفا التفتازانى فى : المدخل الى التصوف ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

(١٠٢) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحب الالهى فى التصوف الاسلامى ص ١١٨ .

حسب امكانية السير فيه وتحمل معاناته الى ثلاثة أطوار ، فى الطور الأول يكون المحب محبا لنفسه طامعا فى تحقيق رغبات هذه النفس من المحبوبة كأن يرى وجهها أو يسمع صوتها (١٠٢) ، أما فى الطور الثانى فيكون المحب قد انتهى الى الصفاء والقتزء عن الغرض الى حد لم ينته اليه فى الطور الأول ، فبعد أن كان يريد اشباع رغباته ولذاته من المحبوبة أصبح لا يريد شيئا ولا يبتغى الا وجه المحبوبة خالصا وأن فكرة الثواب على هذا الحب قد محيت تماما (١٠٤) . أما فى الطور الثالث فنرى المحب كما يصوره ابن الفارض يتحد بالحقيقة المحمدية ، فنراه على عكس ما كان عليه فى الطورين الأول والثانى . . هو هنا صاح بعد أن كان هناك سكران ، وهو هنا قد أثبت لنفسه صحو الجمع بد أن أثبت هناك سكر الجمع (١٠٥) .

ويوضح لنا أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى الأطوار الثلاثة التى ذكرها لابن الفارض فيقول : « يمكننا أن نفرق بين الطور الأول والثانى والثالث لحب ابن الفارض فى الطور الأول نلاحظ أن ابن الفارض استغل قصة موسى وطلبه الى الله أن يتجلى ، فلما تجلى خر موسى صعبا ، وحال الصعق هذه هى التى غلبت على ابن الفارض فى الطور الأول الى حد ما واكنها ما لبثت فى الطور الثانى أن استوعبت حياته النفسية كلها ، وسيطرت عليها فى صورة الفناء الكلى ، أما فى الطور الثالث فان ابن الفارض يستغل قصة محمد ومشاهدة ملكوت السموات والأرض وهو فى حال الصحو » (١٠٦) .

(١٠٣) دكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب
الالهى ص ١٩٦ .

(١٠٤) المصدر السابق ص ١٩٤ .

(١٠٥) المصدر السابق ص ١٩٦ .

(١٠٦) المصدر السابق ص ١٩٧ .

أما ابن سبعين ٦٦٩ هـ فيورد نفس التقسيم الثلاثى متخذاً له مسميات أخرى لمراتب السعداء هي : المبتدى ، والسالك ، والواصل « فى كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث له خير ما بحسب رتبته ، فالإنسان حين يكون مبتدئاً يخرج من الشر المحض الى ما يسميه ابن سبعين بالخير المشترك ، ولعله يقصد بهذا الخير المشترك ذلك النوع من الخير الذى لم يخلص صاحبه بعد من شوائب الشر ودواعيه ، ثم حين يكون سالكا يترقى فى الخيرات من أدناها الى أعلاها ، على أنه يكون مثبتاً للفرق ومتوهما الاضافة ، فاذا أصبح واصلاً يخرج نهائياً عن وهم الاضافة ، ويتحقق بأنه عين الخير المحض ، أو السعادة النهائية (١٠٧) .

وقد يلتبس الأمر على الانسان العادى ، فيتساءل عن صلة هذا الذى تناولنا الأمر فيه بايجاز حول مراتب أو درجات السعادة عند الصوفية بالأخلاق التى ينبغى للانسان المسلم ، وللدلالة على هذا يقال ان المتصوفة بما قدموه من آداب عالية وأخلاق سامية مما استشهدوا به هذه الغايات التى أشرنا اليها من قبل قد ساهموا بعناصر نفسية وأخرى خلقية فى تشييد دستور الأخلاق الاسلامية « وكانوا بانشاء هذا الدستور عوناً صادقاً على احياء تعاليم الكتاب والسنة فى نفوس المعتنقين للإسلام وقلوب المؤمنين برسائله ، وكانوا بهذا أيضاً أطباء للنفوس الانسانية ، أدلاء على الخير ، أوفياء لحقوق الله وحقوق البشر ، علماء بحقوق الله قبل عباده ، وبحقوق العباد قبل بعضهم ، وبواجبات العباد نحو الله ونحو بعضهم ، عاملين على رعاية هذه الواجبات وتلك الحقوق بما يكفل أداءها أداء تستقيم به وتقوم عليه الصلات العملية فى حياة الأفراد والجماعات (١٠٨) .

(١٠٧) انظر : ابن سبعين : الرسالة الرضوانية - ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخزانة التهورية رقم ١٤٩ تصوف - اختيار دكتور أبو الوفا التفتازانى فى : ابن سبعين وفلسفة الصوفية ص ٣٩٢ .
(١٠٨) انظر : دكتور محمد مصطفى حلمى : الخصائص الاخلاقية للرياضات والانواق الصوفية - مجلة معهد الدراسات الاسلامية العدد الاول مصر سنة ١٩٥٨ م ص ٢١٦ .

الأشباه والنظائر للسعادة الأخلاقية عند الصوفية قديما وحديثا :

يعد الفخر انصوفى فى الاسلام حلقة من حلقات الفخر الاسلامى بصفة عامة الذى يعد بدوره حلقة من حلقات الفكر البشرى ، لها أن تكون قد نأثرت بما قبلها وآثرت فيما بعدها • وبالرغم من أن قضيه النأثر والتأثير من القضايا الصعبة فى اثباتها • سيما إذا خانت الأطراف فيها متباعدة ، متشعبة ومتناثرة المصادر ، فاننا سنحاول هنا مجرد محاولة للقيام بعملية ربط بين ما قاله المتصوفة فى السعادة الأخلاقية وبين ما سبقها وما تلاها أيضا ، مثبتين ما يمكن اثباته حول هذه العلاقة ، مما يشير الى هذه القضية •

وبالرغم مما يقال من أن فترة القرنين الثالث والرابع من الهجرة تعتبر العصر الذهبى للتصوف الاسلامى الا أنه لا يمكن أن ننكر أن للتصوف بذورا فى القرنين الأول والثانى ، كما أنه لا يمكن انكار امتداده بعد ذلك عبر القرون التالية • والأمر الذى نذكره هنا هو أن التصوف حتى القرن الخامس والسادس من الهجرة قد عاصر أمرين مهمين فى الفكر الاسلامى من حيث علاقته وتأثره بالفكر الخارجى ، الأول منهما هو ما اتفق على تسميته بعصر الترجمة ، ذلك الذى بدأ فى القرن الثالث للهجرة تقريبا ، والذى نشطت فى عضونه حركة الترجمة والنقل للفكر اليونانى وغير اليونانى عن اللغات المختلفة وبصفة خاصة عن اللغة السريانية واللغة اليونانية ، مما أتاح الفرصة للمفكرين المسلمين أن يطالعوا على فكر الآخرين ، ويأخذوا منه ما يتفق مع مشاربهم وعقائدهم سواء فى ذلك المتصوفة وغير المتصوفة •

أما الأمر الآخر فهو ذلك الهجوم الذى شنه مفكرو أهل السنة أو من يسمون بالنقلين من مفكرى الاسلام على الفلسفة ، بدءا بما كتبه الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » مما أدى بأنصار الاتجاه العقلى أو الفلاسفة فى الفكر الاسلامى الى التخفى فى ازياء أخرى غير أزيائهم

هربا من تهمة الالحاد والكفر ، فاختلطت الأفكار الفلسفية بالتصوف
نارة ، ويعلم الكلام تارة أخرى •

ونتيجة لهذين الأمرين نجد أوجه شبه بين ما ورد فى الفلسفة
اليونانية وبين ما ورد لدى المتصوفة المسلمين عن السعادة الأخلاقية ،
اعتبارا من متصوفة القرن الثالث والرابع للهجرة • وسنحاول فيما يلى
بيان ذلك بقدر ما توفر لنا من مصادر ، فقد ارتبط الحب بالتصوف
الاسلامى ، كصورة من صور السعادة باعتبارها غاية أسمى نتحقق
بتحقيق الحب من محبوبه ، وكانت الذات الالهية فى نهاية المطاف هى
موضوع الحب الصوفى مثلما كان عليه حال رابعة العدوية • وإذا فتشنا
عن صورة مشابهة لذلك فى الفكر اليونانى سنجد صورة قريبة من هذا
عند أفلاطون الذى ذهب فى الحب مذهباً قريباً من هذا وإن اختلف فى
الموضوع ، فقد اتخذ من الجمال بالذات أو « مثال الجمال » موضوعاً
لحبه ، بدلا من الذات الالهية عند متصوفة الحب فى الاسلام • يقول
استاذنا الدكتور الاهوانى — رحمه الله — مشبها حال الرائي للجمال
بالذات عند أفلاطون بالكشف الصوفى : « وليست هذه الرؤية بثمرة
استدلال وتركيب ومقدمات ، وإنما هى أشبه بالكشف الصوفى عن طريق
الاتصال المباشر بالحقيقة العليا ، ولا تتم هذه الرؤية إلا بعد أن تتحول
النفس بكليتها وتتجه نحو مثال الجمال أو الخير أو الحق » (١٠٩) ثم يصف
بعد ذلك حال الفيلسوف الأفلاطونى واضعا له فى صورة قريبة من صورة
المتصوف الذى رأيناه لدى المتصوفة المسلمين ، فيقول : « وإذا بلغ
الفيلسوف الجمال بالذات وتمت له رؤيته مباشرة وقف عندها بالتأمل ،
ولكنه يعجز عن التعبير عنها أو نقلها الى غيره • وهذا هو السر فى
التجاء أفلاطون الى الأسطورة يصور بها الحقائق ويقربها الى الأذهان •
أما الحقائق ذاتها أو الفلسفة فلا يمكن أن تدون كما قال فى الخطاب
المسابع ، والمتصوفة الذين يشهدون الحق ، وينكشف لهم الرؤية ،

(١٠٩). الدكتور أحمد مؤاد الاهوانى : أفلاطون ص ٦٠ •

يعجزون عن التعبير عما يرون ، فرؤية الجمال عند أفلاطون ضرب من الكشف الصوفي» (١١٠) . فضلا عن أننا نجد أن أفلاطون حين يتحدث عن الحب فهو لا يجعله يقوم على التعلق بالجمال بالذات فحسب بل على الخير أيضا ، الأمر الذي يصل بصاحبه الى السعادة (١١١) . كما أننا نجده عندما يتحدث عن مثال الجمال بالذات يذكرنا بالذات الالهية غاية الحب الصوفي في الاسلام ، لانه يورد لمثال الجمال بالذات صفات (١١٢) لا يمكن أن تكون الا لله سبحانه وتعالى ، كما صورته العقيدة الاسلامية ، الأمر الذي لو ثبت معه أن آثار أفلاطون قد نقلت الى العربية وتوفرت للقائلين بالحب الالهى في التصوف الاسلامى لكان من السهل أن نقضى القول بوجود أوجه شبه بين ما قاله أفلاطون في الحب وما قالته رابعة العدوية مثلا ، نأى القول بوجود أثر لأفلاطون في التصوف الاسلامى. عند القائلين بالحب الالهى ، خاصة من الناحية الفنية ، بصرف النظر عن الاختلافات الدقيقة بين القولين — قول أفلاطون وقول الصوفية — والتي ترجع فى أغلب الظن الى الاختلاف فى الايمان بعقيدة ، أو عدمه .

وما يقال على أفلاطون يقال أيضا بصورة أخرى على أرسطو ، فالمأمل فيما ذهب اليه الصوفية المسلمون يجدهم جميعا قد استبعدوا أن يكون أى شئ من أمور الحياة الدنيا المادية وما يتعلق بها موضوعا لسعادتهم ، ومن هنا كان زهدهم ورفضهم لكل أنواع المتع المادية الدنيوية بصورة أو بأخرى ، وأرسطو وان لم يكن قد قال بنفس الشئ إلا أننا نجده أيضا عندما تحدث عن السعادة ، جعل الغاية القصوى ، والفضيلة الحقّة الملائمة للإنسان هي الفهم أو التأمل ، باعتبار أن « حياة الفهم هي أسعد حياة يمكن المرء أن يحيها » (١١٣) ، بل اعتبر أن

(١١٠) المصدر السابق ص ٦٠ — ٦١ .

(١١١) المصدر السابق ص ١٦٧ .

(١١٢) انظر : المصدر السابق ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(١١٣) أرسطو : الاخلاق الفيتوماخية ك ١٠ ب ٧ ص ٣٥٧ ج ٢ .

حياة الفهم والتأمل المحض هي الحياة الالهية والانسان يصبح سعيدا بقدر اقترابه من هذه الحياة ^(١١٤) . وأرسطو يلتقى بهذا مع الصوفية المسلمين في موقفهم من الحياة المادية ، وايتارهم للحياة الروحية التأملية المحضة . هذا بالطبع مع اقرار الاختلاف بين الاتجاهين ، الاتجاه الأرسطي والاتجاه الصوفي الاسلام ، فالأول يقف به الحطاف عند الحياة التأملية في ذاتها بينما الاتجاه الآخر يتخذ من الحياة الروحية أو التأملية سبيلا إلى أمر آخر هو الله سبحانه وتعالى كموضوع للحب أو للمصرفة .

وبجانب ذلك هناك فلسفة الرواقية وما تحمله من وجه شبه بين مكانة الإرادة الانسانية في أخلاق الصوفية المسلمين ونفس مكانتها في الأخلاق الرواقية ، ندلل على ذلك مثلا بالحسن البصري الذي كان له — فيهما يروى الهجويري — قدم راسخ في « علم المعاملات » حين سأله أعرابي عن الصبر فقال : « الصبر على نوعين : صبر على المكروه ، وصبر على الامساك عما أمر الله أن يقبضه » ^(١١٥) . وما أشبه ذلك بمعالجة أصحاب الرواق لمسألة السعادة الأخلاقية التي انتهوا فيها إلى حل عقلي مؤاده أن سعادة الانسان لا تخضع للظروف التي تحيط به ، وإنما نتوقف على إرادته التي تقوم ببناء على استعداد النفس بإصدار أحكام تقويمية على الأشياء الخارجية فتضفي عليها الوصف بالحسن أو القبح ، بالخير أو الشر . وبالتالي « فأحكام القيم التي نطلقها على ما له مساس بحياتنا هي التي تكيف ظروفنا الاجتماعية ، فتجعلنا نشعر فيها بالسعادة أو بالشقاء ، بالراحة أو بالتعب ، فإذا كان للإرادة سلطان على أحكامنا وكانت السعادة منوطة بهذه الأحكام كما قدمنا فالسعادة هي إذن شئ باستطاعة كل فرد منا إذا أمكنه أن يحرر نفسه من أوهام الأحكام ، وفي ذلك يقول ابيكتيتوس : « ان الذي يصيب الناس ويؤثر في حياتهم

(١١٤) المصدر السابق ك ١٠ ب ٨ ف ٧ ص ٣٦١ ج ٢ .

(١١٥) انظر : دكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ص ٣٠٣ .

ليست هي الأشياء نفسها بل آراؤهم عن الأشياء * فلو كان سقراط يرى الموت شرا توقع الرعب منه في قلبه * ولكن سقراط لم يكن يرى الموت شرا فاقدم عليه غير مبال « (١١٦) وبين الصوفية والرواقية يوجد وجه شبه آخر ، ذلك هو النهج الذي اتبعه كل منهم ، ولون الحياة التي عاشوها ، وهو عند الطائفتين يقوم في أسلوب مجاهدة النفس ، وقمع الشهوات وواد الرغبات : التماسا لرفع حجب الحس بين العبد وربّه ليتم الاتصال بينهما عند الصوفية ، ولتحقيق الطمأنينة وراحة البال والهدوء الباطني ، ذلك الذي تتمثل فيه السعادة عند الرواقية (١١٧) .

أما الأمر الآخر الذي أشار اليه الباحثون في أكثر من موضع فهو وجه التشابه بين الفلسفة الأفلوطينية وبين التصوف الاسلامي ، خاصة بين ما يتعلق بأسلوب حياة الزهد الذي يقول به الصوفية المسلمون ، وما يترتب عليه عندهم من قول بالاتحاد أو المطلق أو وحدة الوجود ، وبين ما ورد في نظرية الفيض الأفلوطينية وما انتهت اليه من قول بوحدة الوجود (١١٨) . وقد ساعد على تأكيد هذا الشبه مع احتمال التأثير والتأثر نفاذا لتعاليم الأفلوطينية الى الثقافة العربية الاسلامية في وقت مبكر ، بعد ترجمة كتاب « الريوبية » الذي هو جزء من تاسوعات أفلوطين ، الى اللغة العربية * وأستاذنا الدكتور مذكور يتناول هذا الأمر بشيء من التفصيل ، فيذكر لصاحب « كتاب الريوبية » قوله : « ربما خلوت أحيانا بنفسى وخطعت بدنى فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلا في ذاتي ، وراجعا اليها وخارجا من سائر الأشياء سوى : وأكون المعلم والعالم والمعلوم جميعا * وأرى في ذاتي من الحس والبهاء ما أبقي معه متعجبا ، وأعلم عند ذلك أنني من العالم الشريف جزء صغير * وحين أوقن بذلك أرقى بذهني الى

(١١٦) المصدر السابق ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

(١١٧) انظر : دكتور توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي — الكتاب التذكاري لابن عربي ص ١٧٢ .

(١١٨) انظر : جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ص ١٥٣ .

العالم الالهي ، وبخيل الى كائى قطعة منه • فعند ذلك يلعب لى من النور .
 والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والآذان عن سماعه • ومن الغريب أنى
 أشعر بأن روحى مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن • ثم يقارن
 ذلك بقول للفارابى من كتبه « الثمرة المرضية » مقررًا أن النصين من
 غير تعليق ناطقان بالقرابة القربى والعلاقة الوثيقة بين الجذب •
 الذى دعا اليه رجال مدرسة الاسكندرية والاتصال الذى جد فى طلبه
 الفارابى (١١٩) • وبعد تقرير الصلة الوثيقة بين تصوف الفارابى وجذب
 أفلوطين يعود فيقرر أن تصوف الفارابى قد نفذ على الخصوص الى
 المدرسة الفلسفية العربية وأثر فى صوفية المسلمين بوجه خاص (١٢٠) •
 وقد أكد هذه الصلة بين التصوف والأفلاطونية المحدثة أستاذنا الدكتور
 محمد مصطفى حامى (١٢١) — رحمه الله — وأستاذنا الدكتور أبو الوفا
 التفتازانى (١٢٢) • وكذلك الشيخ محمد يوسف موسى (١٢٣) ، وغيرهم
 من الباحثين •

ولكن هل يعنى عقد صلة أو وجه شبه بين التصوف الاسلامى
 وبين غيره من الثقافات الأخرى ، يونانية كانت أو هندية أو فارسية
 أو مسيحية ، ان التصوف الاسلامى كان بهذا نقلا عن هذه أو تلك
 من الثقافات المختلفة ؟ والأمر غير ذلك تماما ، فان التصوف الاسلامى ،
 كفكر بشرى أولا وقبل كل شىء كسائر أنماط الفكر قد انفتح على سائر
 الأفكار الأخرى التى اتيح لأصحابه أن يتصلوا بها ، ويطلعوا عليها ،
 وقد يكونوا قد تأثروا بها • ولكن كان لهم — فيما نعتقد — فوق هذا كله ،
 سماتهم الخاصة التى استمدوها من عقيدتهم ، وبيئتهم بما فيها من

(١١٩) دكتور ابراهيم منكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٤٤ •

(١٢٠) المصدر السابق ص ٤٤ •

(١٢١) دكتور محمد مصطفى حلى : ابن الفارض والحب الالهي ص ٣٤٣

(١٢٢) دكتور أبو الوفا التفتازانى : المدخل الى التصوف ص ٣٨ •

(١٢٣) الشيخ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام ص ٣٧٨

ثقافات وقيم ، وإذا كانوا قد تأثروا بما أتيح لهم أن يطلعوا عليه من أفكار الآخرين ، فقد تأثروا منها بما يتفق مع معاييرهم الخاصة ، الأمر الذي خرجوا معه فكرا متميزا خاصا بالمقصوفة المسلمين .

وإذا كان المتصوفة قد تأثروا بغيرهم فقد قيل انه من المحتمل أيضا أنهم قد أثروا في غيرهم ممن أتوا بعدهم ، وإن كان — فيما نعتقد — اثبات ذلك أصعب من اثبات تأثرهم بغيرهم ، وذلك لافتقار المرحلة التالية لمرحلة ازدهار الفكر الاسلامي للدراسة والبحث فضلا عن تدهور هذا الفكر خاصة في المرحلة المتأخرة اعتبارا من القرن السابع للهجرة ، ومن ثم لم نجد الدراسات التي تناولت هذا الفكر وتتبع مساره بعد ذلك أذى الآخرين . وكما يذهب أستاذنا الدكتور مذكور « لعل أغض شيء في هذا الدور حقيقة هو تاريخ التصوف على الرغم مما فيه من طرافة ، وما له من أهمية اجتماعية وفلسفية ، نحن لا ننكر أن عصور الظلام ثقيلة على النفس ، وليس فيها شيء كثير يجتذب الباحث أو القارئ ، هذا الى قلة مصادرها ، وتعذر السير فيها ، والاهتداء الى معالمها . بيد أن ربط الحاضر بالماضي يستلزم أن نجلى غامضها وندرسها دراسة وافية » (١٢٤) ولكن على الرغم من ذلك فإن الأمر لا يخلو من بعض الاجتهادات العلمية التي حاولت الربط بين الفكر الصوفي في الاسلام وبين غيره من الأفكار الغربية التي ظهرت بعد ذلك . والعلاقة بين الفكر الاسلامي في الشرق وبين الفكر الغربي لم تكن مقطوعة لما قامت به حركة الترجمة في الأندلس الاسلامي من نقل من اللغة العربية الى اللغة اللاتينية ، الأمر الذي يسهل معه استنتاج أن الغربيين قد قرأوا الفكر الاسلامي وتأثروا به ، ونضرب مثلا لذلك بعلاقة الفكر الصوفي عند ابن عربي بحركة الترجمة التي نشير اليها ، فنلاحظ مع أستاذنا الدكتور مذكور أيضا أن ابن عربي أسباني النشأة معاصر لابن ميمون ٥٨٢ هـ وان توفي قبله بنحو ٣٥ سنة . وقد عاصر يهودا أسبانيين آخرين في عصر نشطت فيه حركة الترجمة من العربية

(١٢٤) دكتور ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٦٨ .

الى العبرية أو النقشالية ، ومن هاتين الى اللاتينية * وليس ببغيد أن يكون قد نقل — فيما نقل — شيء من مذهب وحدة الوجود على نحو ما صورته صوفى وفيلسوف مسلم كان ملء سمع العالم العربى وبصره فى القرن الثالث عشر الميلادى (١٢٥) *

وعلى ضوء ذلك استطاع الباحثون فى الفكر الصوفى الاسلامى أن يقولوا بأوجه شبه أو مناظرة بين تطور الحق عند ابن عربى وتطور المطلق عند هيجل ، وبين سر القدر عند ابن عربى الذى يشير اليه فى الفصل السادس عشر من كتابه «فصوص الحكيم» وبين القول بالانسجام الأسمى عند ليينتر (١٣٦) * بل أكثر من ذلك نجد من يذهب الى وجود شبه بين ما قال به ابن عربى + ١٢٤٠ م فى وحدة الوجود وبين ما قال به أسبينوزا + ١٦٧٧ م بالرغم من بعد الشقة الزمنية بينهما ، فيذهب الى أن ابن عربى وأسبينوزا يعتنقان معا مذهب وحدة الوجود ويصورانه تصويرا يكاد يتفق فى التفاصيل والجزئيات فضلا عن الأصول والمبادئ . فهما يقرران أن العالم شيء واحد ، وأنه هو الله جل شأنه ، ويقولان بواحدية لا تعدد فيها ولا كثرة ، وخلق ولا صدور ، ويقولان فى الوقت نفسه بالوهمية شاملة تستوعب الكون كله ، فكل الأشياء فى العالم واحد ، والله هو الكل فى الكل ، وهذا العالم خاضع «لقانون الوجود العام» كما قال ابن عربى أو «لضرورة الطبيعة الالهية» كما قال أسبينوزا ، فلا تخلف فيه ولا شذوذ ، ولا عرض ولا استثناء * وليس فيه عيب ولا نقص ، وانما هو خير كله وكمال كله ، ومن أمتنع صور هذا التلاقى فكرة الحق والخلق من جانب ، وفكرة الطبيعة الطابعة ، والطبيعة المطبوعة من جانب آخر ، فالحق عند ابن عربى يساوى تماما الطبيعة الطابعة التى قال بها أسبينوزا ، والخلق يساوى أيضا الطبيعة

(١٢٥) دكتور ابراهيم مذكور : وحدة الوجود بين ابن عربى وأسبينوزا — الكتاب الفكرى لابن عربى ص ٣٧٩ *

(١٢٦) دكتور أبو العلا عفيفى : الاعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومة فى مذهب المعتزلة . الكتاب الفكرى لابن عربى ص ٢١٧ *

المطبوعة» (١٣٧) . كما أنه من الأمر الطبيعي أيضا الذي أكدّه الباحثون هو امتداد أثر ابن عربي بدرجة كبيرة في العالم الاسلامي بصفة عامة ، شغلت اهتماماته كل مراكز الأبحاث في الفكر الاسلامي من المحيط الأطلنطي حتى أواسط آسيا والهند (١٣٨) .

* * *

(١٣٧) دكتور ابراهيم منكور : وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا —
الكتاب التذكاري لابن عربي ص ٣٧٨ — ٣٧٩ .

Sayyed Hossien Nasr; Ibn Arabi in the Persian (١٣٨)
speaking world.

الكتاب التذكاري لابن عربي ص ٣٥٧ .

الفصل الرابع

السعادة عند الفلاسفة المسلمين

نتناول فى هذا الفصل الأخير من هذا البحث م تصور جماعة أخرى من مفكرى الاسلام للسعادة الأخلاقية ، ألا وهم الفلاسفة ، وإذا كنا فى الفصل السابق وأثناء عرضنا لتصور المتصوفة المسلمين للسعادة الأخلاقية قد رأينا كيف أنهم قد ارتأوا السعادة فى الحياة الروحية الخالصة من معوقات البدن وما يتصل به من حياة مادية ، كما رأينا كيف أنهم قد اتخذوا فى جملتهم من محاربتهم للذات البدنية والمادية ومقاومة النفس بما لها من غرائز وشهوات سبيلا لأدراك هذه السعادة التى صوروها فى صور عدة منها التحقق بمحبة الله سبحانه وتعالى أو معرفته أو الاتحاد به ، الى غير ذلك من الصور التى لا يمكن أن نتحقق — فيما رأوا — الا بتمام عملية التصفية الروحية الكاملة التى يتخلص بها الانسان من كل أدران المادة وما يلحق بها .. اذا كنا قد رأينا كل هذا دى معالجتنا لتصور المتصوفة المسلمين ، فماذا يا ترى يكون تصور الفلاسفة ؟

ونحن لا نريد أن نصادر على المطلوب بالاجابة على هذا التساؤل قبل أن نعرض بشئ من التفصيل لوجهة نظر الفلاسفة المسلمين من خلال عرضنا لمفهوم السعادة عندهم ، والسبيل الى ادراكها ، والدرجات أو المراتب التى يمكن لكل انسان أن يدركها من السعادة حسب استعداده لكل درجة أو مرتبة . سنتناول كل هذا عند فلاسفة المشرق ، وسنختار منهم بوجه خاص الفارابى وابن سينا وابن مسكويه ، ولدى فلاسفة المغرب ونمثل لهم بابن باجه وابن طفيل وابن رشد .

مفهوم السعادة عند الفلاسفة المسلمين :

قد جاءت السعادة :« كنظرية أخلاقية » عند فلاسفة الاسلام فتاج عوامل مختلفة اشتركت فيها المؤثرات اليونانية منذ أفلاطون وأرسطو حتى مدرسة الاسكندرية ، أو الأفلاطونية المحدثة ، جنباً الى جنب مع المؤثرات الاسلامية التي استقاها الفلاسفة المسلمون من الكتاب والسنة . من كل هذا وجدنا نظرية في السعادة تحمل كل هذه البذور ، فضلاً عن وسمها بسمات خاصة جعلت منها نظرية متميزة تنسب الى فلاسفة الاسلام .

الفارابى :

واذا بدأنا الحديث عن مفهوم السعادة الأخلاقية لدى الفلاسفة المسلمين ، كما رآها الفارابى ، أول من مثلنا به لفلاسفة المشرق ، وجدناه يذهب الى أن السعادة هي الغاية القصوى للانسان التي ما بعدها غاية ، تتطلب لذاتها لا لشيء آخر وراءها ، يقول الفارابى : « أما أن السعادة هي غاية ما ينتشوقها كل انسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فانما ينحوها على أنها كمال ما فذلك ما لا يحتاج فى بيانه الى قول ، اذ كان فى غاية الشهرة ، وكل كمال غاية ينتشوقها الانسان فانما ينتشوقها على أنها خير ما فهو لا محالة مؤثر — ولما كانت الغايات التي تشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة كانت السعادة احدى الخيرات المؤثرة ، وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيراً ، ومن بين المؤثرات أكمل غاية يسعى نحوها من قبل أن الخيرات التي تؤثر منها ما يؤثر لينال بها غاية أخرى ، مثل الرياضة وشرب الدواء ومنها ما يؤثر لأجل ذاتها ، وتبين أن التي تؤثر لأجل ذاتها آثر وأكمل من التي تؤثر لأجل غيرها . . . ولما كنا نرى أن السعادة اذا حصلت لنا لم نحتاج بعدها أبجلاً أن نسعى لغاية ما أخرى ظهر بذلك أن السعادة تؤثر لأجل ذاتها ، ولا تؤثر فى وقت من الأوقات لأجل غيرها ، فتبين من ذلك أن السعادة هي آثر

الخيرات وأعظمها وأكملها ، وأيضا فلما نرى أنها اذا حصلت لنا لم نحتاج معها الى شئ آخر غيرها ، وما كان كذلك فهو أخرى الأشياء بأن يكون مكثفيا بنفسه » (١) .

وقد جاء الفارابي بوصفه للسعادة بأنها الخير الأقصى وأثر الخيرات جميعا ، وأنها تطلب لذاتها لا لشيء آخر وراءها ، متفقا مع ما جاء فى الفلسفة اليونانية بصفة عامة ، والفلسفة الأرسطية بصفة خاصة . وربما كان هذا الاتفاق فى التحديد الذى حدد به السعادة سببا مباشرا دفع الباحثين الى اعتبار الفارابي مقتنيا أثر أرسطو فى نظرية السعادة ، ذلك أننا نجد أستاذنا الدكتور ابراهيم مذكور — وهو من أكثر المتخصصين صحبة للفارابي دراسة وتأملا — بعد أن يعقد مقارنة بين رأى الفارابي فى السعادة وبين نص لأرسطو من كتابه « الأخلاق النيقوماخية » (٢) حول السعادة أيضا، ينتهى الى القول بأنه « ليس هناك شك أن الفقرات أساس لنظرية الفارابي فى السعادة والاتصال ، وفى رأيه كما رأى أرسطو ، الحياة العقلية غاية فى نفسها ، ومتى جد الانسان فى الدراسة والمنظر والبحث والتفكير تشبه بالله والعقول المفارقة التى هى ادراك مستمر وتأمل دائم . ومتى انقطع الانسان الى هذا المجهود النظرى اقترب من الكائنات العلوية ، وفاز بسعادة ليس وراءها بسعادة » (٣) .

كما نجد الفارابي فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » يذهب الى أن السعادة « هى أن تصير نفس الانسان من الكمال فى الوجود بحيث لا تحتاج فى قوامها الى مادة ، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء

(١) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد سنة ١٣٤٦ ص ٢ — ٣ .

(٢) انظر الأخلاق النيقوماخية : ترجمة محمد لطفي السيد ج ٢ ص ٣٤٩ — ٣٦٢ .

(٣) دكتور ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٤٢ .

البريئة عن الأجسام وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائما ، الا أن رتبته تكون دون رتبة العقل الفعال ، وإنما تبلغ ذلك بأفعال ارادية ، بعضها أعمال فكرية وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة ، وذلك أن من الأفعال الارادية ما يعوق عن السعادة . والسعادة هى الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر ، وليس وراءها شئ آخر أعظم منها يمكن أن يناله الانسان (٤) .

وفى هذا الفصل نلمح نزعة تصوفية عند الفارابى تربط بين السعادة وكمال النفس الذى لا يتم الا بمفارقة النفس للمادة ، الأمر الذى يجعل الباحثين يرجعون ذلك الى منبع آخر قد يكون الفارابى قد استقى منه فلسفته الأخلاقية بالاضافة الى أرسطو ، ذلك هو فلسفة مدرسة الاسكندرية . . التى أثرت فى فلاسفة الاسلام عامة وعلى رأسهم الفارابى والاتصال الذى يقول به الفارابى لا يختلف كثيرا عن « الاكستاسيس » أو الجذب الذى قالت به مدرسة الاسكندرية ، فالاثنان يعتمدان على المبتأمل والنظر ، وينتجان هياما وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة الى نور الحقيقة واليقين . نعم أنه يصعب علينا أن نحلل هاتين الظاهرتين تحليلا نفسيا دقيقا ، ولكننا نستطيع أن نلاحظ أنهما يمثلان أسمى أعمال العقل الانسانى التى ترمى الى الخير الأعلى . ومتى وصل المرء مرتبتها أحس بسعادة تجل عن الوصف ، وغبطة لا نهاية لها . وفى عبارات الفارابى ما يكاد يعلن عن الأصل الاسكندري الذى اعتمد عليه ، والذى لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى « كتاب الربوبية » (٥) ولا يكتفى أستاذنا الدكتور مذكور بهذا بل يأتى بنص من « كتاب الثمرة المرضية » للفارابى وآخر من كتاب « الربوبية » لأفلوطين

(٤) أبو نصر الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة ، نشر محمد على صبيح ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٦١ .

(٥) الدكتور ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٤٣ .

شيخ مدرسة الاسكندرية ، ثم ينتهى الى أن « هذين النصين من غير تعليق ناطقان بالمقاربة القربى ، والعلاقة الوثيقة بين الجذب الذى دعا اليه رجال مدرسة الاسكندرية ، والاتصال (السعادة) الذى جد فى طلبه الفارابى ، و « كتاب الربوبية » هو المرآة التى عكست كثيرا من آراء أفلوطين وأتباعه على العالم الاسلامى »^(٦) « وهنرى كوربان » كذلك يحاول أن ينفى عن الفلسفة الفارابية تبعيتها المطلقة للفلسفة الأرسطية فيثبت لها بذلك التأثير بالفلسفة الأفلاطونية المحدثه فيقول بأن فكرتى العقل الفعال والعقل المستفاد عند الفارابى توحيان بأمر مستقلة عن الأرسطوطاليسية المحضة ، مما يؤكد تأثره بكتاب الربوبية ، وما يحمل هذا التأثير من بذور الأفلاطونية المحدثه^(٧) .

واذا ثبت حقا تأثر الفارابى بالفلسفة اليونانية بصفة عامة والأفلاطونية بصفة خاصة ، وفى هذه الحالة لابد وأن يكون ثابتا لدى القائلين بهذا ، اتصال الفارابى بهذه الفلسفة أو تلك ، وإطلاعها عليها فى أى صورة كانت ، ومن ثم تأثره بها ، فالأمر الذى لا جدال عليه هو صدور الفارابى أيضا فيما قال به عن أصول اسلامية مستقاة من المصادر الاسلامية ، كتابا وسنة^(٨) ، يتأكد ذلك بما نجده لنظريته فى السعادة الأخلاقية من أصول فى القرآن والسنة ، فتصويره للسعادة الأخلاقية من أصول فى القرآن والسنة ، فتصويره للسعادة القصوى ، والتى عبر عنها بالسعادة الأخروية كما رأينا من قبل وأنها أعلى الدرجات لا تختلف عما ورد فى القرآن الكريم وصفا لمنعيم الجنة الذى وعد الله سبحانه وتعالى به المؤمنين من نحو قوله تعالى : « وجوه

(٦) المصدر السابق ص ٤٤ .

(٧) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وآخر ، نشر عويدات بيروت ١٩٦٦ م ص ٢٤٨ .

(٨) الدكتور على عبد الواحد وفى : آراء المدينة الفاضلة للفارابى — مقالة ضمن : دراسات فلسفية مهداه الى الأستاذ الدكتور ابراهيم مذكور — الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة سنة ١٩٧٤ ص ١٠٢ .

يومئذ ناعمة لسعيها راضية»^(٩) وقوله عز وجل : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »^(١٠) وكذلك تلك الدرجة العليا من الجنة التي تتفوق في نعيمها سائر النعم التي احتوت عليها الجنة ، والتي تتمثل في قوله تعالى : « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ، ورضوان من الله أكبر ، ذلك هو الفوز العظيم »^(١١) . يضاف الى ذلك أن الفارابي لم يتصور السعادة الأخلاقية في مجرد تلك الحالة الروحية أو العقلية التي يتم فيها الاتصال بالعقل الفعال أو بالوحدة فحسب كما هو الشأن في الفلسفة اليونانية . بل تعدى تلك الحالة كمسلم ، واعتبرها وسيلة لا غاية ، وسيلة الى تفهم القانون الأخلاقي الذي يترقب عليه فوز الانسان بالسعادة في الدنيا وفي الآخرة أيضا ، عبر عن ذلك بوضوح من خلال فلسفته : وبالرغم من استخدامه للمصطلحات الفلسفية . ولذلك نراه عندما يعلى من شأن الحكيم الذي يتمتع عن طريق التأمل والنظر ، بالاتصال بالعقل انفعال ، فذلك لأن الحكيم عنده باتصاله بالعقل الفعال يستطيع أن يتلقى من التعليمات ما تكفل له حياة القداسة التي توصله الى السعادة القصوى ، كما أنه ليست المدينة الفاضلة غاية لذاتها في فلسفة الفارابي ، ولكنها وسيلة لهداية الناس الى طريق السعادة . فبالمدينة الفاضلة يرتبط عنده كمال الخلق ، وعندما يتحقق كمال الخلق ، الذي يرتبط بكمال العقل تتحقق للانسان السعادة في الحياة الدنيا ، وكذلك السعادة في الحياة الأخرى ، وذلك لأن النفوس الخيرة العارفة عنده هي وحدها التي تدخل العالم العقلي ، وبقدر درجتها من المعرفة في الحياة الدنيا يكون حظها من السعادة في الحياة الأخرى^(١٢) .

(٩) الفاشية : ٨ — ٩ .

(١٠) القيامة : ٢٢ — ٢٣ .

(١١) التوبة : ٧٢ .

(١٢) انظر : هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٥٠ .

دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .

ابن سينا :

وعلى نهج الفارابي سار تلميذه الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا ، فعمق مذهبه ووضحه وأفاض عليه ما زاده انتشارا ، فقد « بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد في تفهمها ، وأفاض في شرحها وتوضيحها بحيث منحها نفوذا وسلطانا لم تنله على يدي صاحبها ومبتكرها » ورب فكرة فارابية غامضة مبهمة تبدو لدى ابن سينا وهو صناع الميدين في ثوب قشيب ومظهر خلاب ، وإذا كان ابن رشد هو شارح أرسطو غير منازع في الفلسفة المدرسية ، فإن ابن سينا هو شارح الفارابي الماهر في الفلسفة الإسلامية^(١٣) ، وبالطبع كانت نظرية السعادة من بين نظريات الفارابي التي تعلق بها ابن سينا ، وسار فيها على نهج أستاذه ، فابن سينا مثلما فعل الفارابي من قبل ، وإقرارا بما جاء في الشريعة الإسلامية يقول بسعادة دنيوية وسعادة أخروية فعنده « أن المعتنى بأمر نفسه المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتركها بنفسه ، ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه ، المؤثر لها أن تفسر بأقصد السير (يكون) قد وفى إنسانيته حقها من الكمال المستعد للسعادة الدنيوية والأخروية »^(١٤) ، إلا أنه يبدو أن ابن سينا كغيلسوف يضع نفسه بين الحكماء الإلهيين ينظر إلى السعادة على أنها تتعلق بجانبين كلاهما أقرته الشريعة والنبوة ألا وهما السعادة والشقاوة بحسب البدن أي السعادة الحسية والسعادة والشقاوة بحسب المقاييس النفسية ، أي السعادة الروحية ، إن صح هذا التعبير ، وابن سينا يذهب إلى أنه لما كان الشرع قد قام بتوضيح النوع الأول من السعادة ، أي تلك التي بحسب البدن ، فالحكماء

(١٣) في الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ٤٥ .

(١٤) ابن سينا : علم الأخلاق (ضمن مجموعة رسائل) طبع كرستان العلمية ، مصر سنة ١٩٢٨ ص ١٩١ - ١٩٢ .

الالهيون وهم يعظمون النوع الثانى من السعادة قد أخذوا على عاتقهم توضيحه وبيانه (١٥) .

ومن ثم كان اهتمام ابن سينا من نظرية السعادة الأخلاقية منصبا على بيان الجانب العقلى أو الروحى منها ذلك الذى يتعلق بالعقل أو النفس من حيث هي قوة ناطقة ، ولا يعنى هذا انكار ابن سينا للجانب الحسى أو المادى من السعادة ، أو قصره السعادة على الجانب الروحى فقط ، بل هو قد عنى بذلك الجانب على أساس أن الشرع قد تكفل ببيان الجانب الآخر . كما أتى حديثه عن السعادة بهذا المعنى قد شمل السعادة الدنيوية والسعادة الأخروية ، فما هو مدلول السعادة عنده بهذا المعنى بشقيها الدنيوى والأخروى ؟

السعادة الدنيوية :

لم تكن السعادة الدنيوية هي السعادة الحقيقية فى رأى ابن سينا ، ولكنها سعادة باعتبارها وسيلة لتحصيل السعادة القصوى التى لا يمكن للانسان بلوغها الا فى الحياة الأخروية . فابن سينا يرى أن الانسان اذا استطاع أن يتحرر من سيطرة البدن بما له من قوى غريزية وشهوانية تتعلق بالمحسوسات ، بمعنى أن يتحرر جانبه العاقل من تأثير البدن عليه . تتكون له بذلك قوة استعلائية يخضع فيها البدن للعقل . . فى هذه الحالة يحدث فى النفس ما يسميه ابن سينا بحالة الشوق . . الشوق الدائم الى طبيعتها الاولى حيث يتحقق لها الوقوف على الحقائق الاولى ، وعلى قممها الاتصال بالله سبحانه وتعالى . وما أشبه ما أسماه ابن سينا « بالشوق » لدى النفس الانسانية بتلك الحالة التى تصل اليها النفوس البشرية فى حالة تحقق المدينة الفاضلة عند الفارابى ، لأننا كما نجد الفارابى يرتب على تحقق المدينة الفاضلة سعادة الانسان فى الدنيا والآخرة ، يعتبر ابن سينا أن توفر حالة الشوق للانسان

(١٥) ابن سينا : النجاة (مختصر الشفاء) نشر الكردى . مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٨ م ص ٢٩١ .

هو بمثابة السعادة في الدنيا ، كما أنه بقدر توفر هذا الشوق للانسان بقدر ما يحصله من السعادة القصوى في حياته الأخرى • يقول ابن سينا : « ان جوهر النفس انما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه عن «الشوق» الذي يخصه ، وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له ، أو الشعور بالألم النقصان ان قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة في البدن ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التي كانت بينهما ، وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاستئغال بآثاره يوبما يورد عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن • فاذا غارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فيما ينقص من ذلك تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له الى كماله ، وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل سعادته » (١٦) • وكما وصف الفارابي من قبل حالة النفوس حينما تصل الى درجة الكمال في المدينة الفاضلة بأنها تلك التي لا تحتاج في قوامها الى مادة ، أو أنها تلك البريئة عن الجسم ، أو أنها من جملة الجواهر المفارقة ، نجد ابن سينا يصف النفوس عندما يتوافر لها « الشوق » فيطلق على أصحابها اسم العارفين ، ويخصهم بمقامات في حياتهم الدنيا ، ويصورهم وكأنهم في جلاليب من أبدانهم قد نضوها ، وتجردوا عنها الى عالم القدس ، الى غير ذلك من الصفات التي تصورها وكأنها قد فارقت عالم المادة وعالم الأجسام ، وأصبحت تعيش في عالم روحاني صرف (١٧) •

السعادة الأخروية :

ولما كنا قد ذكرنا من قبل أن حالة الشوق التي يصل اليها الانسان هي بمثابة السعادة الدنيوية ، وهي كذلك على سبيل المجاز ، وذلك لكونها موصلة للانسان الى السعادة الحقيقية ، ألا وهي السعادة القصوى •

(١٦) ابن سينا : النجاة ص ٢٩٦ - ٢٩٧ •

(١٧) انظر • ابن سينا : الاشارات والفضيحات ص ١٩٨ - ٢٠٦ •

وهى ذلك الأمر الذى يطلب لذاته لا لشيء آخر تطلب لأجله(*) . والسعادة بهذا المعنى عند ابن سينا هى السعادة الأخروية التى لا يمكن لها أن تتحقق فى هذه الدنيا ، ذلك لأننا نجده يرفض أن هذه السعادة هى الفوز بالذات الحسية والرياسات الدنيوية ، وفى هذا يعقد ابن سينا تحليلا وافيا يتعرض من خلاله لنقص هذه اللذات وقصورها عن تحقيق الكمال المنشود(**) . فضلا عن العرض الممتع لتحليل اللذات وكيفياتها وأنواعها ومراتبها فى النمط الثامن من كتابه « الاشارات والتنبيهات » تحت عنوان « فى البهجة والسعادة » ، ذلك الفصل الذى امتاز بعمق وجدة يؤذنان بضرب من الابتكار والشخصية^(١٨) . الا أنه بعد أن يمهّد لكلامه عن السعادة على النحو الذى ذكرناه بالحديث عن اللذة ينتهى بنا الى أن « السعادة المطلوبة غير محصلة بذاتها فى العالم الحسى ، اذا النفس فيه ليست مستعدة للفوز بأفضل أحوالها ، فتقدر على تحصيل غاياتها ، فاذا السعادة المطلوبة فى دار أخرى غير هذه الدار »^(١٩) .

وبذلك نستطيع أن نرى كيف أن ابن سينا قد نجح فى استيعاب ما استطاع أن يحصله من علوم عصره ، ليمزج بينها وبين ما أخذه من العقيدة الاسلامية ليقدم من كل ذلك نسيجاً خاصاً — يجمع فيه بين الحقيقة العقلية والحقيقة الدينية — فتلك آراؤه فى السعادة أو فى الخير ، كما رأيناها أفكاراً شرقية صيغت فى قوالب يونانية أو قل ان شئت لبنات يونانية صيغت بصبغة دينية ، انها تذكرك بأفلاطون تارة ، وبالقديس أوغسطين تارة أخرى ، وتجد فيها أثراً من كتاب اخوان المصفا وكتاب الرسالة الجامعة وآثاراً كثيرة غير هذه ... وليس ذلك بقادح

(*) ابن سينا : رسالة فى السعادة والحجج العشرة على أن النفس الانسانية جوهر ، حيدر آباد سنة ١٣٥٣ هـ ص ٢ — ٣ .

(**) المصدر السابق ص ٣ .

(١٨) دكتور ابراهيم مذكور : اللذة والالهم عند ابن سينا ، مقالة فى مجلة الثقافة العدد ٦٩١ لسنة ١٩٥٢ ص ١٠ .

(١٩) ابن سينا : رسالة فى السعادة ص ٤ — ٥ .

ففيها • لأن الفلاسفة قد يبنون بالعناصر نفسها مذاهب مختلفة ، وقد ينبع نهرا من جبل واحد ، ويجرى كل منهما في اتجاه مضاد للآخر ، إلا أن اتجاه النهر قد يبقى دائما أكثر خطورة من منبعه • وليس المهم أن يتعرج الطريق بحسب منعطفات الوادى ، وإنما المهم أن يوصل إلى المدينة المقصودة ، والمدينة المقصودة هنا هي العالم الحق الذى لا فرق فيه عند ابن سينا بين الحقيقة الدينية التى نشأ عليها والحقيقة الفلسفية التى تعلمها (٢٠) •

ابن مسكويه :

وإذا كان ابن سينا قد أقر مع الشريعة الإسلامية بوجود سعادة دنيوية وسعادة أخروية ، حسية وروحية ، واكتفى بتوضيح الدين للسعادة الحسية فى الدنيا والآخرة واعتنى هو كحكيم الهى ببيان وتوضيح السعادة الروحية (أو العقلية) فى الدنيا والآخرة ، فابن مسكويه قد أقر نفس الشيء ، وذلك لالتقائه مع ابن سينا فى صفة احترام الشريعة الإسلامية التى ينتسب إليها كل منهما ، إلا أن ابن مسكويه يبدو أنه قد اكتفى بتوضيح الشريعة للسعادة الأخروية فاعتنى هو فى حديثه عن السعادة بالسعادة الدنيوية بشقيها الحسى والروحى ، ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى طبيعة اهتمام ابن مسكويه — كفيلسوف تخصص فى الأخلاق — بالسلوك الإنسانى فى حياته الدنيا ، وهو موضوع علم الأخلاق ، من حيث خيريته وشريته ، أو لعله أيضا كان متأثرا بمنهج أرسطو فيلسوف اليونان ، والذى كثيرا ما ذكره ونقل عنه فى كتبه حول هذا الموضوع • وقد أفرد ابن مسكويه للحديث عن السعادة كتابا مستقلا أسماه «كتاب فى السعادة» كما أفرد له أيضا المقالة الثالثة من كتابه «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» فضلا عما خصصه له من متفرقات فى كتبه الأخرى مثال الفوز الأصغر ، وتجارب الأمم وخلافهما •

(٢٠) دكتور جميل صليبا : نظرية الخير عند ابن سينا مقالة فى :

الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لابن سينا ص ١٩٨ — ١٩٩ •

وقد قسم ابن مسكويه حديثه عن السعادة الى ما أسماه بالسعادة الخلقية ، والسعادة القصوى ، وسنحاول فيما يلي أن نعرض لكل منهما •

أولا — السعادة الخلقية :

وقد عنى ابن مسكويه بالسعادة الخلقية أو الكمال القريب أن يصدر الانسان فى أفعاله عن روية وتفكير ، بمعنى أن تكون القوة الناطقة أو العقل الذى يميز الانسان عن الحيوان هو القوة المسيطرة على كل أفعاله ، وبقدر ما يتحقق له من ذلك بقدر ما تتحقق له صفة الانسانية ، وبقدر ما تكون هذه هى السمة العامة لحياة الانسان ليحصل على « السعادة الخلقية » أو « الكمال القريب » بقدر ما ينبغى أن تكون أيضا هى السمة التى تميز الانسان فى عمله الخاص ، بل لا يمكن أن يكون هناك فصل بين حياة الانسان العامة وحياته الخاصة ، بحيث أنه لا يمكن أن يسعد فى حياته الخاصة بعيدا عن حياته العامة • ولعلنا بهذا نرى الى أى حد سبق ابن مسكويه رواد المثالية فى العصر الحديث أو أصحاب النزعة الترنسندنتالية فى الاخلاق الذين أعطوا للعقل الصدارة فى التفكير الأخلاقى ، بمعنى أن يكون الانسان صادرا فى سلوكه طبقا للحكم أو للمبادئ التى يملئها عليه العقل بما له من روية وتفكير ، فيجىء فى سلوكه متعاليا ، أى تابعا لحكم العقل ، وابن مسكويه يفسر لنا معنى العلو هنا بقوله : انا لسنا نعنى بالعلو المكان الأعلى فى الحس ولا بالعالم السفلى المكان الأسفل فى الحس ، بل كل محسوس فهو أسفل وان كان محسوسا فى المكان الأعلى ، وكل معقول فهو أعلا وان كان معقولا فى المكان الأسفل » (٢١) •

وعلى هذا يقيس ابن مسكويه ما يسميه بالسعادات الخاصة التى تتحقق للانسان بحسب عمله ، ولا يعتبر هذه السعادات من السعادة العامة التى تنقل صاحبها الى ما يعنيه بالسعادة الخلقية ، الا بقدر ماتندرج هذه السعادات تحت حكم العقل الذى يشارك به سائر البشر ، فتمتص

(٢١) ابن مسكويه • تهذيب الاخلاق ص ٨٥ •

السعادة الخاصة التى لا تسعد الا صاحبها الى سعادة عامة تسعده وتسعد غيره من الأفراد . فقد يأتى الطبيب مثلا عملا جميلا من حيث هو طبيب ، ثم يأتى عملا غير ذلك من حيث هو انسان ، وابن مسكوية يقيس هذا على ذلك ، فيبطل قيمة العمل الذى أتاه الطبيب كطبيب بالعمل الذى أتاه كإنسان ، وان بقى له منه شئ فهو يسير . وذلك لأنه يقيس إنسانيته الى طبه ، فتكون سعادته حسب ما تبغيه له هذه التسمية ، وعلى هذا قياس سائر السعادات (٢٢) .

ثانيا - السعادة القصوى :

أما الفروع الآخر من السعادة التى أسماها ابن مسكوية بـ « السعادة القصوى » ، فهى على خلاف النوع الأول من السعادة والتى عرفت بالسعادة الخلقية ، فاذا كانت السعادة الخلقية عنده فى مقدور جميع الناس ، فان السعادة القصوى ليست كذلك ، فهى لا ينالها كل واحد وليست فى مقدور كل واحد ، ومن أجل ذلك يطلق عليها : « الكمال البعيد » نظرا لأنها بعيدة المنال بالنسبة لسائر الناس ، ولا يمكن ادراكها أو تحصيلها الا للصفوة من الناس الذين يستطيعون السعى فى طلبها ، والظفر بها ، ومن ثم فهى الغاية القصوى ، أو الاخيرة ، أو غاية الغايات ، أو آخر السعادات وأقصاها وهى تلك التى لا تحصل الا للأفراد من الناس الاقلين عددا . (٢٣) ويصف ابن مسكوية حال من يصل الى هذه الدرجة من السعادة بأنه « لا يبالى بفراق الأحباب من أهل الدنيا ، ولا يتحسر على ما يفوته من التمتع فيها ، وهو الذى يرى جسمه وماله وجميع خيرات الدنيا التى عددناها فى السعادات التى فى بدنه والخارجة عنه ، كلها كلا عليه الا فى ضرورات يحتاج اليها لبدنه الذى هو مربوط به لا يستطيع الانحلال عنه الا عند مشيئة خالقه ، وهو الذى

(٢٢) ابن مسكوية: كتاب السعادة فى فلسفة الاخلاق، مصر سنة ١٩١٧م ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢٣) انظر : تهذيب الاخلاق ص ٨٦ ، كتاب السعادة ص ٤٩ .

يشتاق الى صحبة أشكاله ، وملاقة من يناسبه من الأرواح الطيبة والملائكة المقربين وهو الذى لا يفعل الا ما أَراده الله منه ، ولا يختار الا ما قرب اليه ، ولا يخالفه الى شئ من شهواته الرديئة ، ولا ينجذع بخدائس الطبيعة ، ولا يلتفت الى شئ يعوقه عن سعادته ، وهو الذى لا يحزن على فقد محبوب ولا يتحسر على فوت مطلوب » (٢٤) كما أنه من علامة من وصل الى هذه الدرجة من السعادة القصوى « أن يوجد أبداً نشيطاً فسيح الأمل قوى الرجاء ، ثابت الجأش ، غير مضطرب ولا مكترث بأمور الدنيا الا بمقدار يسير جداً اذا أضفته الى أحوال سائر الناس ، وهو يناسبهم ويعاديهم فى الظاهر ، فأما باطنه فمباين لهم ثم هو جذل مسرور بنفسه لا غيرها ، وهذه الحال لازمة له لا تتغير » (٢٥) .

وابن مسكوية بتحديد هذه الحالة من السعادة ، ووصفه لحال من يصل اليها نجده يوافق بذلك حال النفس التى يصل اليها انسان المدينة الفاضلة عند الفارابى ، وكذلك من تتوفر له حالة «الشوق» عند ابن سينا . وابن مسكوية — فيلسوف الأخلاق المسلم — وان كان قد حدد اهتمامه فى البحث عن السعادة — معنوية وحسية — فى الحياة الدنيا ، الا أنه لم ينس أن يربط ذلك بالسعادة الأخروية ، بل نجده قد جعل مما أسماه بالسعادة القصوى وهى آخر السعادات فى الدنيا سبيلاً الى ادراك السعادة الأخروية وعلامة عليها ، فهو يقول : « فاذا بلغ الانسان الى غاية هذه (السعادة القصوى) ثم فارق بجسمه الكثيف دنياه الدنيئة ، وتجرد بنفسه اللطيفة التى عنى بتطهيرها وغسلها من الأدناس الطبيعية لآخره العلية فقد فاز واعد ذاته لتقيا خالقه عز وجل اعداداً روحياً ليس فيه نزاع الى تلك القوى التى كانت تعوقه عن سعادته ، ولا تشوقه اليها لأنه قد تطهر منها وتنزه عنها ، ولم تبق فيه ارادة لها ولا حرص عليها ، وقد استخلصها للقاء رب العالمين ، ولقبول كراماته وفيض نوره الذى كان غير مستعد له ولا فيه قبول من عطائه ، ويأتيه حينئذ الذى وعد به

(٢٤) تهذيب الاخلاق ص ٨٧ — ٨٨ .

(٢٥) ابن مسكوية : كتاب السعادة ص ٥٠ .

المتقون والأبرار ، كما سبق الايماء اليه مرارا فى قوله عز وجل :
« فلا تعلم نفس ما أخفى من قرّة أعين » وفى قول النبى ﷺ : « هناك
ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » (٢٦) .

هذا هو مفهوم ابن مسكويه للسعادة ، وقد راعى فيه الانسان كائنسان
بكل مقوماته فسعادته تقوم باعتبار طبيعته التى خلقه الله عليها ، يعيش
فى مجتمع ، يعتمد فيه على نفسه بقدر اعتماده على الآخرين ، على خلاف
سائر الحيوانات ، فهو « لم يخلق خلق من يعيش وحده ، ويتم له البقاء
بنفسه ، كما خلق الكثير من الوحش والبهائم والطيور وحيوان الماء ، لأن
كل واحد من تلك خلق مكتميا بنفسه غير محتاج فى بقائه الى غيره ، بل
قد ازيحت علقته فى جميع ما تقم به حياته خلقه والهاما » (٢٧) ، وذلك
على خلاف الانسان الذى خلق محتاجا الى التعلم من الآخرين والتعاون
معهم ومن أجل ذلك تحتم علينا جميعا أن « نعين الناس بأنفسنا كما
أعانونا بأنفسهم ، ويكون من الجور أن يحرم انسان التكسب على نفسه
ويعيش حالة على غيره زاعما أنه متصوف زاهد فى الدنيا وما فيها من
خير » (٢٨) . وان كان ابن مسكويه مع مراعاته فى مفهومه للسعادة
لكل هذا ، فهو لم يسد باب الترقى للانسان ليسمو بذاته على المستوى
المألوف فى الحياة الدنيا ، ليلحق بنفسه الى ما هو أسمى من ذلك ، ويقترب
من المستوى الاعلا منه ، والذى يقترب به من الملائكة وان لم يطالبه
بالتخلص تماما من الدنيا ما دام هو يعيش بها ليتركها عندما يريد الله له
ذلك ، وقد وصل الى درجة من الصفاء تؤهله لحياة أخروية سعيدة .

ابن باجه :

وكان ابن باجه — من بين فلاسفة الأندلس — أول من ائجه الى
دراسة الفلسفة الخالصة (٢٩) وجد فى اعادة اعتبار العقل حيل ما خلفه

(٢٦) ابن مسكويه : تهذيب الاخلاق ص ٩٤ .

(٢٧) ابن مسكويه : كتاب الفوز الاصغر ، بيروت سنة ١٣١٩ هـ ص ٦٢

(٢٨) المصدر السابق ص ٦٤ .

(٢٩) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ مصر سنة ١٩٥٩ م ص ٢٣٤ — ٢٣٥

الغزالي بمهاجمته للفلسفة والفلاسفة من بصمات سوداء على التفكير العقلى والفلسفى» (٣٠) •

أما عن مفهوم السعادة عنده فيتضح من خلال تصنيفه الذى أجراه على الأفعال الانسانية ، وبيانه لدرجتها من الفضل ، ومدى توصيلها للسعادة • وفى اطار ذلك يعرض ابن باجه لثلاث مستويات أو صور ، المستوى الأول وهو ما يسميه قارة «بالصورة الجسمانية» وقارة أخرى يسميه بـ « الصورة البهيمية » وهو المستوى الذى لا يعنى الانسان فيه الا بما يتعلق بوجوده المشار اليه ، أو بعبارة أخرى لا يعنى الا بما يشارك فيه سائر الحيوانات من أكل وشرب وسكن ودثار ونوم وما شابه ذلك • وعند ابن باجه لا يحصل انسان هذا المستوى أى قدر من السعادة فعنده « لا جسمانى واحد سعيد » • أما المستوى الثانى من أفعال الانسانى فهو ذلك الذى يطلق عليه ابن باجه « الصورة الروحانية » أو « أصحاب الفضائل الشكلية » وهو المستوى الذى يتحلى فيه الانسان بهذا من الفضائل التى تعنى أن تسيطر النفس الناطقة فى الانسان أو العقل على النفس الحيوانية ، أو على الجانب الغريزى أو البهيمى من الانسان ، بحيث لا تخالف النفس البهيمية النفس الناطقة فى شىء تقضى به (٣١) • وهذا هو أولى درجات السعادة عند ابن باجه ، ولذلك نجده يقرر بأن « كل سعيد فهو روحانى » (٣٢) •

أما المستوى الثالث من سلوك الانسان ، والذى يوصله الى الدرجة المقصوى من السعادة ، فهو ذلك الذى يتحلى فيه الانسان بما أسماه بـ « الفضائل أو الكمالات الفكرية » وهو عنده مستوى أسمى يتميز به

(٣٠) ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعير ، عيسى الحلبي ببيروت سنة ١٩٥٧ ص ١١٣ •

(٣١) ابن باجه : رسالة تدبير المتوحد ، ضمن : رسائل ابن باجه الالهية ، تحقيق وتقديم ماجد فخري ، دار النهار ، بيروت سنة ١٩٦٨ ص ٤٧

(٣٢) المصدر السابق ص ٧٩ •

الخاصة ممن يتحلون بالفضائل الشكلية ، وهؤلاء هم الذين اطلق عليهم تارة « ذوى الحكمة » كما أنهم قلة تستطيع أن تدرك الغاية القصوى عن طريق الاتصال بالعقل الفعال ، يقول عنهم ابن باجة : « فذو الحكمة ضرورة فاضل الهى ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشترك كل طبقة فى أفضل أحواله الخاصة بهم ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها ، وإذا بلغ الغاية القصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التى تذكر فى « ما بعد الطبيعة » وفى « كتاب النفس » وفى كتاب « الحس والمحسوس » ، وتارة يطلق على أصحاب هذا المستوى اسم « الالهيين » ، ويشير تحت هذا المسمى الى فضل العقل على الانسان ، وكيف أنه موهبة ونعمة من الله تعالى ، عليها يترتب حصول الانسان على أقصى درجات السعادة ، وهنا يركز ابن باجة على ضرورة العناية الالهية التى تشمل الانسان فتتحقق له العقل بجانب ما يأتى به الرسل ، ليصلا به الى السعادة القصوى ، والتى يراها ابن باجة فى القرب من الله تعالى ، ذلك الذى لا يتحقق الا بمعرفته سبحانه وتعالى حق المعرفة » وذلك أمر لا يتم الا عن طريق العقل ، أحب الموجودات الى الله ، وبتحصيل الانسان للعقل فهو قد حصل بالتالى أحب المخلوقات اليه ، والذى بقدر تحققه منه يتحقق له القرب من الله ، ورضى الله عنه ، وذلك هو أعظم سعادة (٢٣) .

كما يشير ابن باجة الى السعادة الأخروية وكيف أنها مترتبة أيضا على السعادة القصوى فى الحياة الدنيوية ، والتى رآها كما أشرنا فى حياة الانسان حياة عقلية خالصة ، والتى تحصل للانسان ثوابا من الله تعالى وتوفيقا ، يقول ابن باجة : « فمن أطاع الله وعمل لما يرضاه اثابه بهذا العقل وجعل له نورا بين يديه يهتدى به ، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجب عنه ، فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقة عليه ، حتى يشارق الجسد محجوبا عنه ، سائرا فى سخطه ... ومن جعل له هذا العقل ،

(٢٣) المصدر السابق : رسالة الوداع ص ١٤٢ .

فاذا فارق البعد بقى نوراً من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسب أولئك رفيقا » (٣٤) .

ابن طفيل :

وعلى نهج ابن باجه سار ابن طفيل (٣٥) ، وعلى منواله كان مفهومه للسعادة أيضا ، الذى أودعه فى قصته الفلسفية المشهورة «حى بن يقظان» وقد قدم هذا المفهوم من خلال عرضه أيضا لأصناف البشر ، وحظهم من السعادة ، فتحدث عن الجمهور من الناس ، الذين لم يكتسبوا من الفطرة الفائقة الا القدر اليسير الذى ساعدهم فى تحصيل ما يشاركون به سائر الحيوان ، فكان جل همهم الانقياد وراء الاهواء والشهوات ، والقهالك فى جمع حطام الدنيا ، ومن أجل ذلك لم تنجح فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ، ولا يزدادون بالجدال الا اصرارا ، وأما الحكمة فلا سبيل لهم اليها ولا حظا لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة وراى على قلوبهم ما كانوا يكسبون ، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم » وقد أشار ابن طفيل الى أن هذه الطائفة من الناس ، والتي تمثل جمهورهم بأن يصيب أحد منهم شيئا من السعادة ، الا الشواذ منهم . ثم حدثنا عن طائفة أو صنف آخر من الناس ، يمثل من الناس جانبا أقل من الطائفة الأولى ، ولهم من الفطرة السليمة نصيب أوفر ، هؤلاء هم المتبعون لما جاء فى الشريعة الالهية ، المؤثرون الحياة مع جمهور الناس فى المدينة ، وقد رفض رئيسهم «سلامان» الهجرة من مدينته مع «آسال» الى جزيرة حى بن يقظان ايثارا للعزلة ، والتفرغ للعبادة ، وقد أشار ابن طفيل على لسان حى بن يقظان الى أن قدرات هذه الطائفة محدودة ، بحيث أنه لا يمكنهم أن يستوعبوا ما يمكن أن يحصله غيرهم من ذوى الفطرة الفائقة من الحقائق وأسرار الحكمة الالهية . من أجل ذلك يشير ابن طفيل الى أنه عندما حاول حى بن يقظان تعليمهم ،

(٣٤) المصدر السابق : رسالة العقل ص ١٦٢ .

(٣٥) دكتور ابراهيم بيومى مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٥٨

وبث أسرار الحكمة إليهم ، فما هو الا أن ترقى عن الظاهر قليلا ، وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافة ، حتى جعلوا ينقبضون عنه ، وتشمئز نفوسهم ، عما يأتي به ويتسخطونه في قلوبهم ^(٣٦) . ولذلك رأى ابن طفيل أنه من الخير لهذه الطائفة من الناس ، ونظرا لقصور فطرتهم أن يبقوا عند هذه الدرجة ، ولا نجاة لهم الا بهذه الطريق التي وان لم يصلوا بها إلى الفوز بالسعادة الحقيقية ، فانهم سيفوزون بـ « الأمن » : بمعنى أن نفوس هؤلاء لا يمكنها أن تصل إلى السعادة الحققة ، فيجب ألا تحاول الوصول إليها أبدا ، ذلك لأنها اذا حاولت ذلك ، عرفت منها شيئا قليلا وأدركت بعض ما هي فيه من الشقاء فأصبحت في ألم دائم لا تستطيع التخلص منه لنقص فطرتها وقلة استعدادها العقلي وقصور ادراكها ^(٣٧) .

أما السعادة الحقيقية ، أو السعادة القصوى ، فقد خصها ابن طفيل بأصحاب الفطرة الفائقة ، أو أصحاب العقول المتميزة سواء كانوا ممن تظلم عقيدة دينية معينة أو ممن لم تظلمهم عقيدة ، وقد حددها ابن طفيل قيما يتحقق للانسان من اتصال أو قرب من مصدر هذا الكون الذي سماه الفلاسفة بـ « انعقل الفعال » ^(٣٨) ، كما أسمته الشرائع الدنية باسم « الله عز وجل » وهنا يلتقى أصحاب الفطرة الفائقة مع نظرائهم من المؤمنين بما جاء في الرسائل السماوية . ويتضح لنا ذلك من خلال سرد قصة اللقاء التي صورها ابن طفيل بين آسال المتدين ، القادم إلى الجزيرة طلبا للعزلة والعبادة ، وبين « حي بن يقظان » الذي عاش وحيدا في الجزيرة ، وقد حباه الله بفطرة فائقة ، فيقول : « فلما سمع آسال منه (أي من حي بن يقظان) وصف الحقائق والخوات المارقة لعالم الحس ، العارفة لذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات الحق

(٣٦) ابن طفيل : رسالة بن يقظان ، مصر سنة ١٢٩٩ هـ ص ٥٧ .

(٣٧) انظر : د . عمر فروح ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ، بيروت سنة ١٩٥٩ م ص ٥٥ — ٥٦ .

(٣٨) انظر : د . ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٥١ .

تعالى وجل بأوصافه الحسنی ، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الاتصال ، من لذات الواصلين ، وآلام المحبوبين ، لم يشك آسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هي أمثله هذه التي شاهدها حي بن يقظان . وعند ذلك نظر الى « حي بن يقظان » بعين التعظيم والتوقير . وتحقق عنده أنه من أولياء الله الصالحين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٣٩) .

وواضح من كلام ابن طفيل أن تلك السعادة التي أشار إليها فيما سبق ، والتي تحققت بما أدركه حي بن يقظان من اتصال هي سعادة عقلية ، بل وأثرها ابن طفيل على غيرها حتى رأيناه يجعل هذا الذي وصل إليه حي بن يقظان هو القدوة التي اقتدى بها « آسال » صاحب العقيدة الدينية ، ولذلك نجده يصف لنا ما حدث بعد فشل « حي بن يقظان » في تعليم أهل جزيرة آسال من أصحاب سلامان فضلا عن جمهور أهل الجزيرة ، وما وصل إليه من سر الحكمة ، فيقول : « وتلطفا — حي بن يقظان وآسال — في العودة الى جزيرتهما حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها ، وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولا حتى عاد إليه واقتدى به آسال حتى قرب منه أو كاد ، وعبد الله بذلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين » (٤٠) .

ابن رشد :

وإذا كان ابن باجه وابن طفيل كما رأينا ، قد استخدما الأسلوب الرمزي والخيالي في معالجتهم للقضايا الفلسفية ، ومن بينها كان مفهومهما للسعادة ، فإن ابن رشد وإن تابعهما ، وتأثر بهما فيما عالج به من أمور مشابهة ، إلا أنه لم ينح ذلك النحو الرمزي والخيالي ، ومن هنا

(٣٩) انظر : ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٥٥ — ٥٦ .

(٤٠) المصدر السابق ص ٥٩ .

كان مفهومه لمسألة السعادة الذى أقامه على الدراسة العلمية المنظمة (٤١) . ولم يكن ذلك فقط هو موضوع التميز أو الاختلاف بين ابن رشد وبين فيلسوفى الأندلس السابقين عليه ، بل نجده كذلك يوسع من دائرة العلم والنظر سبيلا الى السعادة بدلا من التركيز على الناحية العملية التى تضمنها مفهوم ابن باجه وابن طفيل ، مما أضفى عليه عندهما نزعة صوفية بارزة . وهو بذلك يعود الى الأخذ بما سبقه اليه الفارابى وابن سينا من قبل تأثرا بالفلسفة اليونانية ، وفى هذا يقول استاذنا الدكتور مذكور : « فمن الفارابى الى ابن رشد اعتنق فلاسفة الاسلام بلا استثناء نظرية السعادة ، والفارابى وابن سينا يدعمان هذه النظرية رأسا على الدراسة والنظر مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملى والحركات الجسمانية ، وابن باجه وابن طفيل يوسعان الجانب العملى ، وابن رشد يعود أخيرا فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم الا بالعلم والتأمل » (٤٢) .

واذا كان ابن رشد بهذا قد عاد بالفلسفة الى النحو الذى كانت عليه لدى فلاسفة الاسلام قبل عصر الغزالى الذى أشرنا اليه من قبل ، دون خوف ولا حاجة الى التخفى داخل اسلوب الرمز الذى اتضح فى كتاباته التى اتسمت بالجراءة ، مثلما كتبه ردا على اتهامات الغزالى للفلسفة والفلاسفة فى كتابه « التهافت » مضمنا ذلك كتابه « تهافت التهافت » ، وكذلك ما كتبه معلنا به الاتفاق بين ما جاء فى الشرع وبين ما جاءت به الفلسفة ، مضمنا له كتابه « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، فان ذلك كله قد انعكس على كتاباته المختلفة ومن بينها موضوع السعادة ، فهو يعلن اتفاق الأدلة الشرعية والبراهين العقلية على اقرار السعادة الدنيوية والأخروية ، فيقول : « قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين ، أخروية ودنيوية » (٤٣) . ثم يحاول فى بادئ الأمر

(٤١) دكتور ابراهيم بيومى مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٥٢ .

(٤٢) المصدر السابق ص ٥٣ ، وانظر أيضا : أرنست رينان : ابن رشد

والرشدية ص ١٥٥ .

(٤٣) ابن رشد : مناهج الادلة فى عقائد الملة ، تقديم وتحقيق دكتور

محمود قاسم ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٤٠ .

أن يدلل على وجود السعادة الأخروية معتمداً في ذلك على الأدلة العقلية والشرعية ، فيقول : « وأنبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل ، منها أن الانسان أشرف من كثير من الموجودات ، ومنها أنه اذا كان كل موجود يظهر من أمره انه لم يخلق عبثاً وأنه انما خلق لفعل مطلوب منه ، وهو ثمرة وجوده ، فالانسان أخرى بذلك . وقد نبهه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار » وقال مثنياً على العلماء والمعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود : « والذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار » . ووجود الغاية في الانسان أظهر منها في جميع الموجودات ، وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه ، فقال : « أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً ، وأنكم اليينا لا ترجعون » ، وقال : « أيحسب الانسان أن يترك سدى » . وقال : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » يعنى الجنس من الموجودات الذى يعرفه وقال منبهاً على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق : « ومالى لا أعبد الذى فطرنى واليه ترجعون » . (٤٤) .

وبعد أن دال ابن رشد على وجود السعادة الأخروية بالأدلة الشرعية والعقلية معا نجده يهتم أيضاً ببيان ماهية هذه السعادة الأخروية وأين هي من السعادة الدنوية التى نلمسها جميعاً ، وهل هي حسية أم روحية ؟ أم حسية روحية ؟ فيمهد لرأيه في بيان ماهية هذه السعادة بذكر اختلاف المسلمين في فهمها ، ثم يختار من وجهات النظر ما يتفق مع رأيه ، فيقول : « نجد أن أهل الإسلام في فهم التمثيل الذى جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق : فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذى ههنا من النعيم واللذة ، أعنى أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وإنه انما يختلف الوجود ان بالدوام والانقطاع ، أعنى

(٤٤) المصدر السابق ص ٢٣٩ — ٢٤٠ .

ان ذلك دائم وهذا منقطع • وطائفة رأت أن الوجود متباين ، وهذه انقسمت قسمين : فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانى وأنه انما مثل به ارادة البيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة لا معنى لتعديدها ، وطائفة رأت أنه جسمانى ، لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية ، وتلك باقية • ولهذا أيضا حجج من الشرع • ويشبه ابن عباس ان يكون ممن يرى هذا الرأى ، لأنه روى عنه أنه قال : « ليس فى الدنيا من الآخرة الا الأسماء » ••• (٤٥) •

ولم ينكر أو يخطئ ابن رشد أيا من هذه الآراء ، بل وجد لكل منها أنصاره بين الناس ، بل وحججه التى يحتجون بها من الشرع ، وبرر ذلك باختلاف مدارك الناس وقدراتهم بل وحظهم من الفهم والفطرة السليمة ، وهو أميل الى اعتبارها جميعا صحيحة ، لأنها كلها متفقة على الأصل ، وأما اختلافهم فكان فى الفرع • وابن رشد قد ارتضى لنفسه من هذه الآراء القول بالرأى الثالث ، الذى يزعم أنصاره بأن وجود الانسان وكذلك سعادته فى الآخرة ، سيكون بشكل جسمانى ولكن بأجسام غير هذه الأجسام الموجودة فى الدنيا ، ويدلل على ذلك بقوله بأن هذا الرأى هو « أليق بالخواص » ، وذلك أن امكان هذا الرأى بنبنى على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع : أحدها أن النفس باقية والثانى أنه ليس يلحق عن عوده النفس الى أجسام آخر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها •

وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التى ههنا توجد متعاقبة ومتنقلة من جسم الى جسم ، وأعنى أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة فى أوقات مختلفة ، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل ، لأن مادتها هى واحدة • مثال ذلك أن انسانا مات ،

واستحال جسمه الى القراب ، واستحال ذلك القراب الى نبات ،
فاغتذى انسان آخر من ذلك النبات ، فكان منه تولد منه انسان آخر ،
وأما اذا فرضت اجسام آخر فليس تلحق هذه المحال « (٤٦) » • ويبين
ابن رشد الحكمة من تمثيل الشرائع السماوية ومنها الشريعة الاسلامية
للسعادة الأخروية بما هو مشاهد فى الحياة الدنيوية ، فيذهب الى أنها
قد اعتدت فى تمثيل السعادة الأخيرة والشقاء الاخير « بالأمور المشاهدة ،
أعنى أنها مثلت اللذات المدركة هنالك بالذات المدركة هنا بعد أن نقى
عنها ما يقترب بها من الأذى • ومثلوا الأذى الذى يكون هنالك بالأذى
الذى يكون ههنا بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترب به ههنا من الراحة منه :
اما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحى ما لم يدركها
أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني ، واما لأنهم رأوا أن التمثيل
بالمحسوسات هو أشد تفهما للجماهير ، والجماهير اليها وعنها أشد
تحركا ، فأخبروا أن الله يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها
الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما ، وهو مثلا الجنة ، وأنه تعالى
يعيد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد
المحسوسات أذى ، وهو مثلا النار » (٤٧) الى أن يقول أيضا ونفى
نفس الموضوع مبينا فضل تمثيل السعادة الأخروية ، أو المعاد بالأمور
الجسمانية : « • • • ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من
تمثيله بالأمور الروحانية كما قال تعالى : « مثل الجنة التى وعد
المتقون ، تجري من تحتها الأنهار » وقال النبى عليه السلام : « فيها
ملاعين رأيت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » فدل على ذلك
الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطورا آخر أفضل من هذا
الطور • • • والذين شكوا فى الأشياء وتعرضوا لذلك ، وأفصحوا به انما
هم الذين يقصدون ابطال الشرائع وإبطال الفضائل وهم الزنادقة • • •
وما قاله هذا عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن الفتى تعود

(٤٦) المصدر السابق ص ٢٤٥ •

(٤٧) المصدر السابق ص ٢٤١ — ٢٤٢ •

هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها ٥٥» (٤٨) ولكن على الرغم من ذلك الجدل الهادئ الذي ساقه ابن رشد من منطلق العقل ، وكما ذكرنا أنه قد حرص خلاله على ألا يمس جوهر البعث والمعاد وما فيه من سعادة وشقاوة ، بل أكدّه بالعديد من البراهين العقلية والشرعية كما أنه أيضا لم يرفض وجهات النظر الأخرى ، بل أقر أن هذا الذي ارتآه هو من وجهة نظرهم وحسب ما اقتضته امكانياتهم الفكرية والذهنية ، بالرغم من هذا كله رأينا من يثور على ذلك التفكير الفلسفي أو العقلي ويرمي به بالقصور مستخدما منها مخرقا تماما لما ارتآه ابن رشد ، ولعل أبرز هذه الاتهامات ذلك الذي ساقه الدكتور محمد عبد الله دراز ، حينما ضم ابن رشد برأيه هذا الى منكرى بعث الأجساد ، مدعما اتهامه هذا بما ورد في القرآن الكريم ردا على هذه الطائفة (٤٩) ، وابن رشد برىء من هذا ، إذ نجده يحذر من انكار الأصل في المعاد أو البعث ، وهو أمر غير وارد عنده تماما ، أما ما قال به فهو عينه الذي سبقه اليه آخرون من قبله ، وهو القول بالمعاد أو البعث عن طريق عودة الأرواح الى أجسام أخرى غير هذه الأجسام الموجودة بعينها في الحياة الدنيا تجنباً للوقوع في المحالات التي يصادفها العقل مع القول ببعث الأجسام بعينها .

أما وقد عرضنا للدلالة التي أثبت بها ابن رشد وجود السعادة الآخروية ومكانتها بالنسبة للسعادة الدنيوية ، فننتقل الى بيان مفهومه لكل من السعادتين حيث نجده يتعرض لبيان كل منهما تحت عبارة أخرى ، فيطلق على ما يتحقق للإنسان من سعادة في الدنيا اسم : « السعادة المشتركة » ، وقد رآها — متأثرا بأرسطو — تكمن في كمال أفعال النفس الانسانية بقسميها ، النظري والعملية ، وأشار الى أن الشرائع وخاصة شريعتنا الاسلامية قد عرفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته ، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ، ومعرفة الملائكة ومعرفته

(٤٨) ابن رشد : تهافت التهافت ، نشر بيروت ص ٥٨٧ .

(٤٩) انظر : الدكتور محمد عبد الله دراز : المخل الى القرآن الكريم ، الكويت سنة ١٩٧١م ص ٨٣ — ٨٤ .

الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة ، وكذلك عرفت من الأعمال القدر الذى تكون به النفس فاضلة بالفضائل العملية •

وبالإضافة الى ما أسماه ابن رشد «بالسعادة المشتركة» أشار كذلك الى ما أسماه بالسعادة الأخيرة أو السعادة القصوى ، وهى السعادة الاخروية ، فربط بين من تتحقق له السعادة المشتركة ، وبها تركو نفسه ، وبين تحصيل السعادة الاخيرة هذه ، وبين من لم يتمكن من تحصيل السعادة المشتركة — فغفل نفسه خبيثة مرتبطة بما لها من شهوات — وبين الشقاوة الأخيرة • وفى هذا يقول : « ولما كان الوجودى قد أذخر فى الشرائع كلها بأن النفس باقية ، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك ، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعزى من الشهوات الجسمانية () فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعزيتها من الشهوات الجسمانية () وان كانه خبيثة زادتها المفارقة خبيثا ، لأنها تتأذى بالردائل التى اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن ، لأنها ليست يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن ، والى هذا المقام الاشارة بقوله تعالى : « أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله وان كنت لمن الساخرين » (٥٠) اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة ، والشقاء الأخير • (٥١) •

السييل الى ادراك السعادة الأخلاقية :

لقد اعتمد فلاسفة المشرق والمغرب فى سبيلهم لتحصيل السعادة الأخلاقية على التأمل والنظر ، ولكن الأمر قد اختلف من فيلسوف الى آخر فى مدى افساحه المجال للجانب العملى والحركات الجسمانية • وسنرى تفصيل ذلك فيما يلى :

(٥٠) الزمر : ٥٦ •

(٥١) انظر : ابن رشد : مناهج الادلة فى عقائد الله ص ٢٤١ •

الفارابى :

قد اهتم الفارابى ببيان السبيل الى تحصيل السعادة ، ومن أجل ذلك وضع رسالته « التنبيه على سبيل السعادة » التى طبعت فى حيدر آباد سنة ١٣٤٦ هـ ، وفيها يشير الى ضرورة معرفة السبيل الى السعادة لمن أرادها فيقول : « واذا كانت هذه مرتبة السعادة فكانت نهاية الكمال الانسانى قد نلزم من أثر تحصيلها لنفسه أن يكون له السبيل اليها ، والأمور التى بها يمكن الوصول اليها » (٥٢) .

ومن أجل أن يبين الفارابى السبيل الى ادراك السعادة نجده يستعرض الأحوال الانسانية فيقسمها الى ثلاثة أصناف ، الصنف الأول منها يتعلق بأفعال الجوارح ، والصنف الثانى يتعلق بالعوارض النفسية مثل اللذة والشهوة والفرح والحزن وما شابه ذلك ، أما الصنف الثالث فهى تلك التى تتعلق بالتمييز بالذهن أو الأفعال العقلية ثم ينتقل بعد ذلك الى القول بأن كلا من هذه الأحوال من الممكن أن تكون سببا فى المدح وذلك اذا جاءت الأفعال جميلة وعوارض النفس على ما ينبغى ، والتمييز بالذهن جيذا ، كما يمكن أن تكون سببا فى المذمة ، بأن تأتى الأفعال قبيحة ، وعوارض النفس على غير ما ينبغى ، والتمييز بالذهن رذيليا . والفارابى يربط بين السعادة وبين أحوال الانسان هذه بأصنافها الثلاثة وفى حالة كونها سببا فى المدح ، ولكنه يشترط لكونها كذلك أن تكون للانسان باختياره ، أى بكامل حريته ، وألا تكون له فى وقت من حياته دون بقية ، بل لا بد لها من أن تكون كذلك فى كل حين من حياته (٥٣) . ومن هذا يتضح تركيز الفارابى — ليحصل الانسان على السعادة — على ضرورة توفر ما يسمى بالوعى لدى الانسان فى كل ما يأتى من أحوال طيبة ، بمعنى أنه لا يمكن للانسان أن يكون سعيدا حتى ولو توفرت

(٥٢) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، حيدر آباد سنة ١٣٤٦ هـ
ص ٣ .

(٥٣) المصدر السابق ص ٣ — ٤ .

له تلك الأشياء بدون توفر الوعى اللازم والمتوفر لتحصيله لها • ورحم الله محمد اقبال عندما ركز على ضرورة تأكيد الذات للانسان، بمعنى كونها ذاتا واعية ، وربط بين ذلك وبين نصيب الانسان من السعادة (٥٤) •

ولا يتوقف الفارابى عند هذا الحد من تصويره للسبيل الى ادراك السعادة بل نراه يقدم مثالا عمليا من خلال استعراضه لامتحان يمكن للمرء أن يمر به فينجح ويحصل بسعاده ، كما يمكن له عكس ذلك فيفشل وتكون الشقاوة من نصيبه ، ذلك الامتحان يقيمه الفارابى من خلال تصوير العلاقة بين الانسان واللذة بما لها من سيطرة على الانسان قد تعميه مع غياب الوعى عن الامثال للقانون ، فيربط مثلا بين اللذة وبين الأمر القبيح ، فيأتى القبيح ، كما يربط بين غياب اللذة أو الألم وبين الأمر الحسن ، فلا يأتيه ، ومن هنا تنجح اللذة فى ابعاد الانسان عما هو حسن وفاضل ، وبالتالي فى ابعاده عن سعاده الحقيقية ، فى حين أن الانسان الواعى يدرك ما هو حسن وفاضل ، وما هو قبيح وورذل بغض النظر عن الارتباط بين كل هذا وبين اللذة أو عدم ارتباطه • ومن أجل هذا دعانا الفارابى الى طرح اللذة بصفة عامة واللذة المحسوسة بصفة خاصة من اعتبارنا فى نظرتنا لما هو محمود ، وذلك لأنه تبين له أن اللذة هى الصادرة لنا عن أكثر الخيرات ، وهى العائقة عن أعظم ما تنال به السعادة ، والانسان بقدر ما يتهيا له من قوة على طسرخ هذه اللذات ، أو انيل منها بقدر ، فضلا عن الموازنة بين ما هو آجل منها وما هو عاجل ، وما يقبل ذلك كله من آلام أكثر أو أقل ، بقدر ما يتمكن من التحلى بالأخلاق المحمودة (٥٥) التى تقوده الى تحصيل السعادة •

(٥٤) انظر : محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٢٦ •

(٥٥) انظر : الفارابى : التبيين على سبيل السعادة ص ١٥ — ١٦ •

ابن سينا :

أما ابن سينا فيقدر ما يولى فكرة السعادة من اهتمام يهتم بالوسيلة التى تؤدى اليها وعنده « الهداية الى السعادة أفضل هداية ، وأزكى معروف وهدية » (٥٦) ، ومثلما رأينا عند سلفه واستاذ الفارابى الوسيلة الأولى والرئيسية لأدراك السعادة هى الدراسة والبحث ، والمنظر والتأمل ، وإذا وجد عنده للأعمال البدنية أو المتصرف مكان من بين الوسائل المؤدية للسعادة فهى فى المرتبة الثانية ، ولا يمكن أن تحل محل التهذيب الفكرى والرقى العقلى بحال . (٥٧) .

وفى بيان السبيل الى السعادة تناول الشيخ الرئيس توضيح أمرين رئيسيين ، أولهما ماهية العلاقة التى ينبغى أن تكون بين النفس والبدن فى الانسان ، وثانيهما ماهية العقل الانسانى ، وقيمه وعمله ، سيما وأنه قد ربط بين العقل وبين نوع السعادة التى أخذ على عاتقه بيانها ، أى السعادة العقلية أو الروحية تاركا أمر السعادة المادية أو الحسية لما جاء بشأنها فى الشريعة .

فابن سينا يعلم أن النفس الانسانية تسكن البدن ، ليكون بأهوائه وشهواته وعقله ، وبملاذاته وآلامه ، كما يعلم أيضا أنه اذا ما طغت هذه الشهوات والأهواء على النفس ، ومالت بها جهة البدن ، وانقضت حياتها فى البدن وهى على هذه الحال ، ثم فارقت البدن ، سيصير حالها على أحد أمرين : اما أن يكون هو حال الشقاوة الدائمة واما أن يكون حالها لا هو من الشقاوة ولا هو من السعادة ، بل مثل حال الأطفال والمعتوهين . ومن ثم كان ليصل الانسان الى السعادة ينبغى عليه أولا أن يعد نفسه لأدراك السعادة فى الدنيا وفى الآخرة ، ويقوم اعداد النفس عند ابن سينا ، ونهجا على ما سار عليه الفارابى ، على أن تسيطر القوة العاقلة فى

(٥٦) ابن سينا : رسالة فى السعادة ص ٣ .

(٥٧) ألبير نصرى نادر : النفس الانسانية عند ابن سينا (الكتاب الذهبى)

ص ٢٤٤ .

الانسان على قوتى الغضب والشهوة ، وللوصول الى ذلك ينبغي أن يتبع منهج الوسط الذهبي الذي اعتنقه ابن سينا وان كان قد سبقه اليه أفلاطون وأرسطو وقال به ابن مسكوية ، كما سنرى فيما بعد ، وباتباع منهج الوسط سيتم اصلاح الجزء العملى من النفس والضرورى لادراك السعادة ، ومنهج الوسط ، أو ملكة المتوسط عند ابن سينا تعنى استعلاء القوة الناطقة فى الانسان ، واذعان القوة الحيوانية لها (٥٨) .

وإذا ما تحقق اصلاح الجزء العملى من النفس تم لها — فيما يرى بن سينا — ما سماه بالشوق الى الخير الأعلى ، من اشتاقت نفسه الى الخير الأعلى لم يجد فى اللذات الرخيصة ما يدعوه الى الانغماس فيها . نعم اننا فى عالم المادة المظلم يمنعنا انغماسنا فى الطبيعة المنحوسة من بلوغ المثل العليا التى نتطلع اليها . ولكننا اذا خالعنا ربقة الشهوة والغضب تشوقنا الكمال واتجهنا اليه ، وكثيرا ما نعرض عن اللذات الخسيسة ونستخف بها لعلنا أنها تصدنا عن الكمال . (٥٩) وهذا « الشوق » الذى ذكره ابن سينا لم يكن الا حال من السعادة الدنيوية ، فالنفس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق اللهم الا فى الحياة الأخرى (٦٠) .

ليس المهم عند ابن سينا هو حدوث هذا الشوق الذى يعتبره درجة دنيا من السعادة ، اذا ما عددناه سعادة ، بل هو كذلك لما سيترتب عليه

(٥٨) ابن سينا : النجاء ، الطبعة الثانية . الكردى القاهرة سنة ١٩٣٨م ص ٢٩٦ — ٢٩٧ .

(٥٩) انظر : د. جيل صليبا : نظرية الخير عند ابن سينا — الكتاب الذهبى ص ١٥٨ .

(٦٠) ابن سينا : الاشارات والتهيهات ، ضمن رسائل ابن سينا فى اسرار الحكمة المشرقية ص ٩ ، طبعة ليدن سنة ١٨٩٢ ص ١٩٨ .

من سعادة حقيقية لا تتحقق في هذه الدنيا بل في الآخرة ، وسنرى كيف يربط ابن سينا بين حدوث ما أسماه « بالشوق » للانسان الى كماله وبين ادراك السعادة الحقيقية ، فيشير الى حال النفس في البدن وكيف أن البدن يشكل عائقا لها عن النزوع الى كمالها فيقول ان « جوهر النفوس انما كان في البدن ، هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له ، أو الشعور بألم النقصان ان قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة في البدن ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التي كانت بينهما ، وهو الشوق الجبلى الى تدبيره والاستغال بآثاره ، وبما يورد عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن » (٦١) أما وأنه قد تغيرت هذه العلاقة بين النفس والبدن ، وتحقق ما أسماه بالشوق فقد تغير الوضع ، ولذلك نجده يقول : « اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه كان مثلها مثل المخدر الذي أذيق المطعم الأذ ، وعرض الحال الأنسهي ، وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر فطال اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجهه بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضة ، وهي اجل من كل لذة واشرف . فهذا هو السعادة » (٦٢) .

هذا هو ما قاله ابن سينا عن تنظيم العلاقة بين النفس والبدن ، فماذا قال عن العقل الانساني ودوره في ادراك السعادة ؟ والمقصود هنا بالعقل الانساني هو الجانب النظري من النفس ، وقد قال ابن سينا بوجود جوهر عقلي قائم بذاته ، يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء من البصر ، بل أكثر من ذلك ، اذا كان الضوء يفيد للبصر القوة على الادراك فقط لا الصورة المدركة فان هذا الجوهر يفيد بانفراد ذاته للقوة الناطقة، القوة على الادراك ، بل ويفيدها الصورة المدركة أيضا . وان سينا

(٦١) ابن سينا : النجاة ص ٢٩٤ .

(٦٢) المصدر السابق ص ٢٩٥ .

تارة يسمى هذا الجوهر « العقل الكلى » (٦٣) ، وتارة أخرى يسمى ، العقل الفعال ، (٦٤) ، كما يشير تارة ثالثة الى أنه المقصود عند أرباب الشرائع بـ « العلم الالهي » • وباتصال العقل الانساني أو النفس الناطقة بهذا العقل الكلى أو العقل الفعال يتحول الى ما أسماه بالعقل المستفاد • وبهذا تتكشف له جميع الحقائق التي بها ينال رياسة العالم وتدبره ، بل وملكه ، وذلك لأنه والنفس بهذه الحالة ترتفع الوسائط بينها وبين معشوقها الذي هو معشوق جميع الموجودات ، وهو الحق المحض والخير المحض ، والمعشوق لذاته والمعقول لذاته • وأي فرحة تنالها لانفس مثل هذه الفرحة ، بل أي نعمة كهذه النعمة • وتلك هي السعادة العظمى التي ينبغي أن يسعى اليها الانسان •

ولعلنا نرى كيف أن ابن سينا برسمه للعلاقة التي ينبغي أن تكون بين النفس الناطقة وبين البدن ، والتي تضمن للنفس الناطقة هيئة استعلائية على الجانب الحيواني في الانسان ، تؤهلها لممارسة خصائصها التي تمكنها من ذلك الاتصال الذي هو قمة السعادة • وابن سينا يقسم الأنفس البشرية من حيث حفظها من هذا السبيل الى ادراك السعادة الى ثلاثة أصناف: أنفس سقيمة ، وهي تلك التي لاحظ لها منها ، أو بعبارة أخرى تلك التي توفرت هيئة الاستعلاء فيها للجانب الحيواني على القوة الناطقة •

والنوع الثاني هو الأنفس الناجية ، وهي التي ترتبط بالجانب الحيواني أو بالبدن ولكن ليس بالقدر الذي يشغلها عن كمالها • والنوع الثالث هو الأنفس الزكية وهي تلك التي حصل لها هيئة الاستعلاء على البدن ، ومن ثم فهي تقفز قفزا الى الاتصال • ومن ثم نجده يوصي بنشر العلم والدراسة من أجل النوعين الأولين من الأنفس السقيمة والناجية

(٦٣) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، مطبعة المعارف بمصر سنة

١٣٢٥ هـ ص ٧٥ •

(٦٤) انظر : دكتور ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية ج ١ ص

٤٨ — ٤٩ •

لانتقادها مما تعانيه من سيطرة أو تعلق بالبدن والمادة • ومن أجل هذا قيل بأن ابن سينا قضى جانبا كبيرا من حياته فى التعليم والتدريس استهدافا لهذا الغرض النبيل^(٦٥) • ولعلنا بهذا نستطيع أن نقول ان ابن سينا قد واصل بفهمه للسعادة وتصويره للسبيل اليها طريق استاذة الفارابى وأن تميز عنه بشيء من التفصيل الذى اعانتة عليه طريقته التعليمية المنظمة التى يدرس بها المسائل على اختلافها^(٦٦) •

ابن مسكوية :

ومن أجل أن يبين ابن مسكوية سبيل السعادة الذى ضمنه « كتاب السعادة » يستعرض أحوال الناس — على طريقة الفارابى ، بل وبنفس ألفاظه أحيانا — فيقسمها الى أحوال يلحقهم بها حمد أو ذم ، وأخرى لا يلحقهم بها حمد أو ذم ، ويذهب الى أنه لا علاقة بالنوع الثانى من هذه الأحوال التى لا يلحقهم بها حمد أو ذم بالسبيل الى السعادة ، أما النوع الأول وهو الذى يعتنى ابن مسكوية ببيانه فيقسمه الى أفعال وعوارض وتمييز بالذهن ، ولتكون هذه الأحوال فاضلة ينبغى أن تحدث الأفعال جميله ، وأن تأتى العوارض على ما ينبغى ، وأن يكون التمييز بالذهن جيدا ، ولكى تصل الأحوال فى صورتها الفاضلة هذه بالانسان الى السعادة لا بد وأن لا تجيء بالصدفة أو الاتفاق ، بل تكون عن اختيار ، كما أنه لا بد وأن تجيء ولها صفة الدوام لا فى زمن دون آخره ، وهو فى ذلك ينقل كلام الفارابى بنصه فيقول : ان « هذه الأحوال الثلاثة » الفاضلة « قد تتفق للانسان بالبحث من غير سعى واجتهاد ، وقد يحصل عليها لغير اختيار منه ، ولكنها لا نسميها سعادة تامة ، ولا يحصل السعادة الا بأن يختارها ويحصلها بسعيه • وأيضا قد يختارها لكن فى

(٦٥) زهدى جار الله : الإنزعة الانسانية عند ابن سينا — الكتاب الذهبى ص ٣٦٤ •

(٦٦) فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٤٩ •

بعض الأشياء ، وفى بعض الزمان ، ولا تسمى أيضا هذه سعادة ، ولا تحصل السعادة الا بان يختارها لذاتها لا لشيء آخر فى طول عمره » (٦٧) .

ويذهب ابن مسكويه بعد ذلك الى أنه بتحقيق هذه الأحوال للانسان باختياره يتم له جودة الذهن بالنسبة للتمييز بالذهن ، كما يتم له « الخلق » بالنسبة للعوارض التى تأتى كما ينبغى ، وباستخدام جودة الذهن والخلق تأتى أفعال الانسان جميلة ، وثلاثتهم يكونون للانسان حالا هو « السعادة » . ولكن ابن مسكويه لا يقف عند هذا الحد ، بل يفصل الأمر ، فمن أجل تحقيق جودة الذهن يحيلنا الى ضرورة تعلم المنطق الذى هو صناعة اذا اتقنها الانسان عرف بها مراتب الاقناعات وتصحيح الآراء فى كل موجود على ما ينبغى . كما احالنا أيضا — لنتحلى بالخلق الناتج عن صدور العوارض عنا كما ينبغى — الى الاخلاق « التى تبين فيها كيف، يكسب الانسان الخلق الجميل فى كل ما يعرض له ، حتى لا يعرض الا الحسن الجميل المحمود ، ويصير ذلك هيئة وسجية فى جميع الأمور » (٦٨) . واذا تم هذا للانسان ، أى تحلى بجودة التمييز وبالخلق الحسن ، فقد حصل بذلك جزئى الحكمة النظرى والعملى ، وبالنظرى منهما أدرك حقائق الأمور ، وبالعملى تحلى بمحاسن الأفعال ، وبذلك ضمن شطرى الحكمة اللذين سيوصلاه الى السعادة الكاملة . . أو السعادة القصوى (٦٩) .

ولم يكتف ابن مسكويه بذلك العرض المجل الذى أورده فى « كتاب السعادة » ولكنه عالج الأمر بتفصيل أكثر فى كتاب « تهذيب الأخلاق » حيث بين لنا كيفية تحصيل الخلق الحسن ، أو كيفية أن تصدر العوارض عنا كما ينبغى ليحصل ليا ما أسماه « بالسعادة الخلقية » أو

(٦٧) ابن مسكويه ، كتاب السعادة فى فلسفة الاخلاق ، ص ٥٣ — ٥٤ .

(٦٨) المصدر السابق ص ٥٤ .

(٦٩) المصدر السابق ص ٥٥ — ٥٨ .

« السعادة المشتركة » (٧٠) • ومن أجل ذلك يقيم دراسة للنفس ، حيث يقسمها الى ثلاثة أنفس أو ثلاثة قوى : بهيمية وسبعية وناطقية ، أو شهوية وغضبية وعاقلة (٧١) • على النحو الذى ورد فى الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وغيره • ثم يدعو الانسان الى ضرورة سياسة نفسه بما منحه الله تعالى من قدرة على احداث توازن بين قوى نفسه لتصل به الى الفضيلة ، التى تقوده الى تحقيق سعادته • وبهذه السياسة للنفس يمكن للانسان أن يكتسب ما أسماه ابن مسكوية بالفضائل الكبرى أو امهات الفضائل وهى : العفة والشجاعة والحكمة والعدالة • وكذلك ما يندرج تحتها من فضائل عديدة ، والتى تمثل كل منها وسطا بين رذيلتين ، ومن ثم فهو يوقى نفسه شر هذه الرذائل ، وهى التى فصلها ابن مسكوية فى كتاب « التهذيب » • واذا ما تم للانسان ذلك ، فقد تحلى بالجانب العملى من الحكمة ، أو قد حصل الخلق الحسن الذى يعينه على تحصيل ما أسماه ابن مسكوية بالسعادة المشتركة والتى تكون شرطا لتحصيل السعادة المقصوى ، التى تتم للانسان بعد تحصيله للجانب النظرى من الحكمة ، القائم على تحلى الانسان بجودة التمييز فى الرأى •

بعد ذلك يضيف ابن مسكوية ، استكمالا لبيان السبيل الى السعادة أمرين فى غاية الأهمية : أولهما هو ضرورة أن يعيش الانسان فى المجتمع الذى يوجد فيه متعاوناً مع أفرادِهِ ، متحاباً معهم ، دون أن يؤثر العزلة عنهم ، كما فعل بعض المتصوفة والزهاد ، لأن ذلك مناف لطبيعته ، ولا يقوده الى السعادة (٧٢) • أما الأمر الآخر فهو ضرورة أن يستعين الانسان بالمشريعة فى اعداد النفس ، وخاصة فى فترة الطفولة وتنشئتها بكافة الأساليب ، حتى اذا ما وصل الطفل الى درجة النضوج العقلى ، أمكن بسهولة تعليمه ما سبق له أن تعلمه عن طريق التقليد ، بطريق

(٧٠) تهذيب الاخلاق ص ٤١ ، ٧٦ •

(٧١) المصدر السابق ص ٤٧ — ٥٥ •

(٧٢) المصدر السابق ص ٢٩ •

البرهان وتعريفه طرق الفضائل وكيفية اكتسابها^(٧٣) . فإذا ما تم للإنسان كل هذا ، فحصل جزئى الحكمة النظرى والعملى ، وقوى فيهما جميعا فهو السعيد الكامل ، والحكيم الفاضل^(٧٤) .

ابن باجه :

أما تصور ابن باجه للسبيل الى ادراك السعادة ، فيتركز على القول بالعلم والدراسة وتنمية القوى الانسانية ، مسائرا فى ذلك فلاسفة المشرق وخاصة الفارابى وابن سينا ، الا أننا نجده يدعو الانسان اذا وجد نفسه فى مجتمع غير فاضل أن ينتحى ناحية لوحده ، ويعتزل هذا المجتمع ، لأنه يصير بذلك « كائنيت » وهو العشب الذى ينبت من تلقاء نفسه بين الزرع^(٧٥) . ولعل ابن باجه فى هذا قد جاء متأثرا بالصوفية المسلمين^(٧٦) ، خاصة وقد اختلط المتصوف فى عصره بالفلسفة ، وظهر ما يعرف بالتصوف الفلسفى أو الفلسفة الصوفية . وابن باجه يدعو الانسان من أجل أن يدرك السعادة أن يكون انسانيا فى أفعاله ، بمعنى أن يكون العقل رائده ، وهو المسيطر عليه فيما يأتى من أفعال ، ومن ثم فلا يتصرف بدافع الانفعال فيكون بهيميا فى تصرفاته . وبصدوره عن العقل فى سلوكه يكون الى الآلهة أقرب منه الى الحيوانات ، وفى هذه الحالة يكون قد تحلى بما أسماه ابن باجه بالفضائل الشكلية^(٧٧) . الا أن التحلى بالفضائل الشكلية عند ابن باجه غير كاف للوصول الى درجة السعادة القصوى ، ولذلك نراه يشبه الانسانى الفاضل بالفضائل الشكلية بذوى الهيئات الكريمة من الحيوانات غير الناطقة كالأسد فى الجرأة ، والديك فى الكرم ، وهو لا

(٧٣) المصدر السابق ص ٣٥ — ٣٦ .

(٧٤) كتاب السعادة ص ٥٠ .

(٧٥) ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٤٢ .

(٧٦) دكتور ابراهيم بيومى مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص

٥٠ — ٥١ .

(٧٧) ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٤٧ .

يرتضى هذه للانسان ، ومن ثم يدعوه الى التحلى بالكمال الذى يخصه
والذى يليق به ^(٧٨) . • ولم يكن هذا الكمال الا الكمال العقلى • واذا
ما تحلى الانسان بهذا الكمال يكون قد تخلص من الالم الناشئ عن
الطبيعة وعن النفس البهيمية ، وصار فى حالة يفون النطق جلالها
وشرفها ولذاتها وبهاؤها وبهجتها ^(٧٩) فضلا عن تخلصه مما تقع فيه النفس
الناطقية من تضاد • ويبدو أن انسان ابن باجه بوصوله الى هذه الدرجة
يكون قد حقق الاتصال بالله ، كما يقول رجال الترائع ، أو الاتصال
بالعقل الفعال ، كما يقول الفلاسفة ، وذلك لأننا نراه بعد هذا مباشرة ،
ودون مقدمات آخر يحدثنا عن العقل المستفاد ، وهو ما يصير اليه عقل
الانسان بعد الاتصال بالعقل الفعال ، فيقول : « وأما هذا العقل المستفاد
فلانه واحد من كل جهة فهو فى غاية البعد عن المادة ، لا يلحقه التضاد
كما يلحق الطبيعة ، ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية ، ولا يرى
التضاد كالناطقية التى تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة ، فهو أبدا واحد ،
وعلى سنفن واحد ، فى لذة صرف ، وفرح وبهاء وسرور ، وهو مقوم
للأمر كلها ، والله عنه راضى ، أكمل ما يكون المرء ^(٨٠) • ولعلنا بذلك
قد لاحظنا الى أى حد يعتد ابن باجه بالعلم والدرس القائم على العقل
فى بيانه للسبيل الى ادراك السعادة ، وابن باجه كفيل سوف مسلم لا ينسى
فى هذا المقام أن يذكر فضل الله ومعونته على أن يتوفر للانسان هذا
العقل الذى يقوده الى السعادة ، ولذلك نراه يدعو الانسان الى طاعة
الله والعمل بما يرضاه حتى يثيبه الله بهذا العقل ، ويجعل له منه نورا
يهتدى به ، ^(٨١) بدلا من أن يبقى فى ظلمات الجهالة التى تقوده الى
التعاسة والشقاء بدلا من السعادة •

(٧٨) ابن باجه : رسالة الوداع ص ١٤٠ •

(٧٩) المصدر السابق ص ١٤١ •

(٨٠) المصدر السابق ص ١٤٢ •

(٨١) ابن باجه : رسالة اتصال العقل بالانسان ص ١٦٢ •

ابن طفيل :

وابن طفيل دَنيلسوف مسلم يتابع سابقيه من فلاسفة المشرق والمغرب في القول بضرورة التفكير والدرس والنظر العقلي من أجل ادراك السعادة الحقيقية ، سواء كان ذلك بمصاحبة الايمان برسالة مفزلة أو بغير ذلك ، وهذه حقيقة — سبقه اليها الفلاسفة والمعتزلة من علماء الكلام — تقول بأن الحقيقة واحدة ، والدين حق ، والحق لا يتعدد (٨٢) . سواء عرف ذلك الحق بالعقل وحده أو بمعونة رسالة سماوية .

ومن أجل ذلك نجد ابن طفيل يركز على ضرورة توفر الفطرة الفائقة للانسان من أجل ادراك السعادة (٨٢) ، ما توفرت هذه الفطرة الفائقة لحى بن يقظان ، ذلك الرجل الذى عاش منعزلا فى جزيرته ، دون أن يرى أحدا من البشر، جعلته يواصل التفكير وانعام النظر، والتخفيف من حاجات الجسم مما جعله يدرك المعقولات ، ويتمكن من الاتصال بالعقل الفعال . كما أنها حينما توفرت لآسال ذلك الرجل الذى كان يعيش فى مجتمع، يؤمن بعقيدة الهية ، جعلته يغوص الى باطن الأمور ، ولا يقف عند ظاهر الرسوم ، فيتمكن من العثور على المعانى الروحانية ، كما أكسبته القدرة على التأويل دون الوقوف على ظاهر الأشياء ، وقد توفر له هذا على غير ما كان سائدا فى مجتمعه الأمر الذى جعله « كالنبت » الذى قال به ابن باجه مما جعله يهرب من مجتمعه ، طالبا العزلة ، فيذهب الى جزيرة حى بن يقظان ، حيث يلتقى ببطلها ، وبعد لقائهما تتضح لهما وحسدة الحقائق التى وصل اليها كل منهما ، وان كان لحي السبق فى بعضها ، الأمر الذى جعل آسال يقتدى بحى بن يقظان حتى يقترب منه ، ويعبدا

(٨٢) دكتور عبد الرحمن بدوى : حى بن يقظان لابن طفيل — مقالة فى تراث الانسانية المجلد الاول سنة ١٩٦٣ ص ٢٤١ .

(٨٣) دكتور عمر فروخ : ابن طفيل وحى بن يقظان ، ص ٥٥ — ٥٦ .

الله معا بفلك الجزيرة حتى يأتيهما اليقين^(٨٤) وهو يعنى السعادة القصوى
عند ابن طفيل •

وابن طفيل يؤكد هنا على جانب الفطرة فى الانسان ، ومن ثم لا يلقى
اهتماما كبيرا بالناحية التعليمية التى رأيناها عند ابن سينا ، وان اهتم بشئ
من أصول الزهد ، والرياضات البدنية • وقد تأكد ذلك عنده بإشارته الى
بشلى بن يقظان وأسأل عندما انتقلا الى بلد آسأل ، فى محاولة من
حى بن يقظان للارتقاء بأهل سلامان الى درجة السعداء ، الا أنه لم يفلح
بل ادرك انهم « اذا رفعوا عن ذلك الى يفاع الاستبصار ، واختل ما هم
عليه ، فقد ينتكسوا وتسوء عاقبتهم • ومن اجل ذلك اعتذر لهم عما تكلم
به معهم ، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال
المظاهرة ، وقلة الخوض فيما لا يعنيههم والايمان بالمتشابهات والتسليم لها
والاعراض عن البدع والأهواء والاعتداء بالسلف الصالح ، ولترك لمحدثات
الأمور ، لأنهم بذلك سيفوزون بدرجة « الأمن »^(٨٥) ، وهى درجة
لا تلحقهم بأهل الشقاوة وان كنت لا تعلو بهم الى درجة السعداء
الحقيقيين •

وابن طفيل بهذا يسير على نهج سلفه ابن باجه وان تتميز عنه بالتوسع
فى مجال العزلة ، وإتاحة مكان أرحب للزهد والحركات الصوفية • يتضح
ذلك من أسلوب الحياة الذى اتخذه حى بن يقظان لنفسه من نحو الامتناع
عن الغذاء مدة طويلة لا يعاوده الا خشية الهلاك ، والاعتزال فى مغارته ،
وايثاره للحركة الدائرية تشبها بالاجرام السماوية من نحو دورانه حول
الجزيرة أو حول نفسه الى درجة الاغماء عليه معها ، حتى قيل ان ابن
طفيل قد « زاد من شأن الزهد والتصوف كثيرا بعد أن كان ابن باجه
قد حد منهما »^(٨٦) •

(٨٤) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٥٩ •

(٨٥) المصدر السابق ص ٥٩ •

(٨٦) الشيخ محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ٢١٣ •

ابن رشد :

الا أننا نجد ابن رشد يعود مرة أخرى فيتخلص من الجانب العملى أو الصوفى الذى بدا عند ابن باجه واتسع عند ابن طفيل ، فيصير بذلك مخلصا للخط الفلسفى الذى رسمه أرسطو ، ومتابعا للنهج الذى سبقه اليه الفارابى وابن سينا ، بامتدادهما على العقل والدرس ، وتنمية القوى الانسانية سبيلا للوصول للسعادة .

فإذا كان المفكرون الاسلاميون قد أجمعوا على أن للاتصال طريقتين : صعود وهبوط ، أنطريق الصاعد هو الذى يبدأ من المحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة . فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالا ، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض ، وهذا الطريق ميسور لكل انسان . والطريق النازل هو أن تفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا ، فنكتسبها ، وهذه موهبة الهية لا تقيس لكل انسان ، بل لأصناف السعداء فقط ، وهذا هو الطريق الذى اختاره الصوفية لأنفسهم ولم يختاره ابن رشد ، بل أنكره ، وآثر بعد الفحص الطريق الأول^(٨٧) . فهو يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ فى الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد الى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المارقة ويستمد منها الفيض والالهام ، وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمح اليه جميعا ، والطريق الموصلة اليه هى تنمية المعلومات ، وترقية المدارك الانسانية فالعلم وحده هو سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح^(٨٨) . وبعبارة أخرى

(٨٧) مقدمة الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى ، تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠ م ص ٦٠ .

(٨٨) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق وتقديم دكتور أحمد فؤاد الاهوانى ص ١٨٩ ، وأنظر أيضا : دكتور إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٥٢ ، فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ، ص ٤٥ ، ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٥٦ .

يدلّ ابن رشد على قدرة العقل الانساني على الاتصال بالعقول المفارقة أو بالعقل الفعال الذى به تتحقق للانسان السعادة القصوى ، وذلك انطلاقاً من طبيعة العقل نفسه ، تلك الطبيعة التى تعينه على انتزاع الصور المعقولة من الموضوعات المحدثّة التى هى ليست فى طبيعتها معقولة اذن فمن باب أولى أن ذلك القل قادر على أن يدرك تلك العقول المفارقة التى هى بطبيعتها معقولة ، وبذلك يمكنه ادراك سعادته • يقول ابن رشد : ان العقل النظرى لما كان من طبيعته انتزاع الصور من الموضوعات ، وكان ينتزع الصورة غير المفارقة التى ليست فى نفسها عقلاً ، فهو أخرى أن ينتزع هذه الصورة المفارقة التى هى فى نفسها عقلاً (٨٩) • كما يدعم رأيه هذا بأمر آخر ، هو أن العقول والاجرام البعيدة لم يوجد لها البارى الا وأوجد عقولاً تتحركها وتعرفها ، اذ من المحال أن يخلق البارى معقولا دون أن يوجد عقلاً يعقله (٩٠) •

فى هذا الاطار الذى ارتضاه ابن رشد لفلسفته سبيلاً الى السعادة القصوى باستخدام العلم والدرس ، رفض كما سبق أن أشرنا طريق الصوفية ، وفى هذا يقول «رينان» عن ابن رشد ، — بعد أن يستعرض لمحات من الفكر الصوفى عند الفرس والهنود ومن قالوا به — : انه بقى — « غريباً عن هذه 'الحماقات' ، أى أن مما لامراء فيه ، ابن رشد أقل فلاسفة عرب الأندلس تصوفاً ، وقد أعلن بصوت عال أن نقطة النمو البشرى العليا ليست سوى النقطة التى تبلغ ملكات الانسان عندها الى أقصى قوتها ، ويوصل الى الله عندما يخرق الانسان بالتأمل حجاب الأمور ، ويجد نفسه مواجهاً للحق الأعلى ، ونسك الصوفية باطل لا طائل فيه ، وذلك أن غاية الانسان هى نصر قسم النفس الأسمى على الحس فمتى تم هذا بلغت الجنة مهما كان الدين الذى يجهر به » (٩١) •

(٨٩) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ص ٨٩

(٩٠) د . مير فروخ : ابن رشد وفلسفته ص ٤٦ •

(٩١) أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٥٦ •

درجات أو مراتب السعادة عند الفلاسفة المسلمين :

لم نجد من بين آراء فلاسفة الاسلام مراتب أو درجات للسعادة الاخلاقية بالمعنى الصحيح ، وذلك - فيما نرى - أثر من آثار العقيدة الاسلامية على تفكيرهم ورغم ما نأثروا به من آثار خارجية ، فلسفية أو غير فلسفية ، لأن الاسلام كعقيدة ، وإن لم يدع الى رفض الحياة الدنيا بما فيها من لذات أو سعادات الا أنه قد اعتمد أن اللذة الكبرى والسعادة القصوى إنما هي تلك التي تتحقق للفائزين بالجنة في الحياة الأخرى . ومن ثم كانت السعادة عند الفلاسفة المسلمين بالمعنى الصحيح إنما هي ما أطلقوا عليه السعادة القصوى ، ومن ثم فهي درجة واجدة لا تنقسم ، وكانوا اذا أطلقوا على غير ذلك اسم السعادة ، فإنما يطلقونه من قبيل التجوز ، لأنه في أغلب الأحيان موصل أو مساعد على الوصول الى السعادة القصوى .

ولكننا اذا كنا لم نجد لدى فلاسفة الاسلام تقسيما لدرجات السعادة ، فإننا وجدنا لديهم تقسيما للناس من حيث امكاناتهم من ناحية ، ومن حيث ما يترتب على هذه الامكانات من بعد أو قرب من السعادة القصوى .

الفارابي :

في هذا الاطار نجد الفارابي يقسم الناس الى ثلاث مراتب : أو ثلاث درجات يسميهم على التوالي : الحر ، والبهيمي ، والعبد المطيع . ويقيم تقسيمه هذا على أمرين هما : جودة الروية وقوة الارادة أو العزيمة . ويعنى بهذا أن من الناس من يرى ما هو صحيح وله من الارادة والعزيمة ما يمكنه من عمله ، ومن الناس من لا يمكنه رؤية ما هو صحيح ، وليس له من الارادة أو العزيمة نصيب ، ونوع ثالث من الناس يرى ما هو صحيح ولكن ليس له من العزيمة أو الارادة القدر الذي يمكنه من عمله ، ومن ثم كان الحر . من له جودة الروية وقوة العزيمة على ما أوجبه

الروية « والبهيمى هو من لم تكن له هاتان الصفتان ، والعبد المطيع هو من كانت له جودة الروية وليس له قوة العزيمة » (٩٢) .

ويبين الفارابى أهمية هذا التقسيم من خلال بيان علاقة الانسان بالأفعال الحسنة والقبیحة ، وارتباطها بما يترتب عليها من لذة أو أذى ، فمن اللذة أو الأذى ما هو عاجل أو آجل ، ومنها ما هو حسى وروحى ، وقد يكون ما هو عاجل وحسى من اللذة والأذى أعرف مما هو آجل وروحى ، ومن له جودة الروية يستطيع أن يميز بين كل هذا ، وبفضل هذا التمييز يستطيع أن يدرك من الأفعال ما هو فاضل بصرف النظر عن ارتباطه بلذة أو أذى ، فهو يدرك الفعل الفاضل ، وقد يكون له أذى عاجل أو حسى معروف ، ولكن له لذة آجله أكبر وأعظم فيأتيه ، وقد يكون له لذة عاجلة وحسية مدركة واضحة ، ولكن له أذى آجل أعظم وأكبر فلا يأتيه ، فإذا عرف ذلك بوكان له من قوة العزيمة والارادة ما يكفل له عمل ما أوجبه الروية ضمن تحليه بالفضائل وتجنبه للرزائل ، وأدرك السعادة ، وهو الحر الذى وصفه الفارابى بأنه ذو الروح القدسية التى لا تشغلها « جهة تخت عن فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدننها إلى أجسام العالم وما فيه من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس ويقارن بين هذه الروح القدسية التى يتحلى بها الانسان الحر ، وبين الأرواح انعامية ، فيقول : « والأرواح العامية الضعيفة اذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، واذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن ... واذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ، مثل البصر يخبل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تسد عن الذكر والتذكر يصد عن التفكير . أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن » (٩٣) .

١٧ — ١٦ . الفارابى : التنبیه على سبیل السعادة ص ١٦ — ١٧ .

(٩٢) الفارابى : الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية ص ٧٥ — اختيار دكتور ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٣٨ .

أما الإنسان البهيمى فهو ذلك الذى لا يمكنه ادراك ذلك ، ومن ثم يرتبط بالأفعال بقدر ما تحققه له من لذات حسية وعاجلة ، طبقا لما يقابل ذلك من انفعال صادر مما له من أهواء وشهوات الأمر الذى يحيد به عن السعادة • أما العبد المطيع فهو الذى يدرك ما أدركه الحر ، ولكن ليس له من قوة العزيمة ما يمكنه من العمل بما أدرك ، نتيجة لسيطرة أهوائه وشهواته عليه ، الأمر الذى يجعل منه عبدا لها ، ولذا سماه الفارابى « العبد المطيع » ، ويبقى هكذا الى أن يستطيع أن يفلت من سيطرة الأهواء والشهوات • ويكون له ما ينبغى من ارادة تعمل بما توجهه عليه الروية ، فاذا تم له ذلك لحق بالأحرار •

ابن سينا :

وكذلك ابن سينا يقسم الأنفس البشرية بحسب قدرتها على ادراك السعادة الى ثلاثة أصناف : الاول منها ويسميه بالانفس الزكية ، والثانى يسميه الأنفس البله ، والصنف الثالث يسميه الأنفس المقدسة •

أما الأنفس الزكية فهي تلك المحافظة على جوهرها والتي يتكون لديها الشوق الى كمالها حيث نتحقق سعادتها ، الا أنها وبسبب وجودها فى البدن قد تكونت نديها هيئة ربطتها بالبدن وان كانت مضادة لجوهرها مؤذية لها ، تلك الأنفس — فيما يرى ابن سينا — اذا غارقت البدن « أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى عظيما ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم بل لأمر عارض غريب ، والمعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التى كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها ميلزم اذن أن تكون العقوبة التى بحسب ذلك غير خالده ، بل تزول وتنمحي قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة » (٩٤) ويقابل هذا الصنف من الأنفس البشرية عند ابن سينا ما أسماه الفارابى بالعبد المطيع من البشر • والذى فى استطاعته اذا ترك الانقياد للأهواء

(٩٤) ابن سينا : النجاة (مختصر الشفاء) ص ٤٨٨ •

والشهوات لحق بالأحرار ، فزاده ابن سينا تفسيرا فقال بأنه لما كان من الطبيعى لهذه الأنفس أنها ستترك البدن بالموت وأنها زكية بطبعها كما أسماها هو ، وجيدة الفكره كما قال الفارابى ، فانها ستعانى فترة بسبب تعلقها بالبدن ، ولكن فى الحياة الأخرى ، لا وجود لهذا البدن ، اذن فهي ستستطيع اللحاق بالسعداء ، وان كان ذلك بعد فترة •

أما ما أسماه ابن سينا الأنفس « البله » وهذا النوع من الأنفس لم يتكون لها ذلك الشوق — الذى تكون للأنفس الزكية — الى كمالها ، أما من حيث اذعانها للبدن فقسما ابن سينا الى نوعين ، نوع منهما لم يرتبط بالبدن ، الأمر الذى لم يتكون معه لديها تلك الهيئة البدنية التى جعلتها مذعنه للأمور البدنية ، وعنهما قال ابن سينا أنها بعد المفارقة تصير السى سعة من رحمة الله ، ونوع من المراحة • أما النوع الآخر من الأنفس البله فد ارتبطت النفس فيه بالبدن وأذعنت له اذعاننا كاملا ، الأمر الذى تكون لها معه عند المفارقة هيئة بدنية تشدها الى البدن ، مع غيبته (أى غيبة البدن) وعنهما قال ابن سينا بأنها « وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه فتكون لا محالة ممنوعة بشوقها الى مقتضاها ، فتتعذب عذابا شديدا بفقدانها البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق اليه ، لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى » (٩٥) •

أما الصنف الثالث من الأنفس الذى قال به ابن سينا فهو ما أسماه بالأنفس المقدسة ، وهى تلك التى تتحلى بما أسماه بالشوق الى كمالها فضلا عن خلوها من تلك الهيئة الاذعانية التى تربطها بالبدن ، الأمر الذى يهيبها لها اتصالها بكمالها بالذات ، وانغماسها فى اللذة الحقيقية ، وتبرئها عن النظر الى ما خلفها • وهى اذا فارقت البدن اتصلت بالفيض الالهى عند سدرة المنتهى تحت عرش الرحمة ، وانطبق عليها قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » ، بذلك يحصل ادراك السعادة القصوى ، وهى أعلى درجات السعادة •

(٩٥) المصدر السابق ص ٤٨٨ •

ابن مسكويه :

أما ابن مسكويه فيركز كما عرفنا من قبل ، على بيان السعادة الدنيوية على طريقة أرسطو ، وإن كان لا ينكر — كفيلسوف مسلم — السعادة الأخروية ، بل يرى أن من وصل إلى السعادة القصوى في الدنيا سينال السعادة الأخروية في الجنة التي وعد الله بها المؤمنين ، وهو يتناول بالحديث مراتب أو درجات السعادة في كتابه « تهذيب الأخلاق » و « كتاب السعادة » ، وفيه يقسمها إلى ثلاث مراتب ، السعادة العامة ، والسعادة الخاصة ، والسعادة القصوى . ولعله قد نحى هذا المنحى اعتبارا بمن يشملهم كل نوع من الأنواع الثلاثة ، لأنه يذكر أن السعادة العامة يمكن كل أحد أن ينال منها ويحظى بها « أما السعادة الخاصة » فهي لبست في متناول الجميع ، وبنفس القدر ، بل تنال « بحسب انسان انسان » بل « يختص بها صاحب علم أو صناعة فاضلة » ويتفاوتون فيها على قدر مراتبهم في العلوم والصناعات ، وبحسب الأحوال التي يصدر عن فيها أفعالهم على ما يوجبه الرأي والتمييز . . أما السعادة القصوى « فليس ينالها كل واحد ولا يظفر بها كل من طلبها » فهي للخاصة من الناس » .

ثم نجده في « التهذيب » يعرض لمراتب السعادة بحسب موضوعها ، ويقسمها إلى ثلاث مراتب طبقا للفضائل التي تتعلق بهذا الموضوع ، فيذهب إلى أن « أول رتب الفضائل تسمى سعادة ، وهي أن يصرف الانسان ارادته ومحاولاته إلى مصالحه في العالم المحسوس والأمور المحسوسة في أمور النفس والبدن ، وما كان من الأحوال متصلا بهما ومشاركا لهما من الأمور النفسانية ، ويكون تصرفه في الأحوال المحسوسة تصرفا لا يخرج به عن الاعتدال الملائم لأحواله الحسية ، وهذه حال قد يتلبس فيها الانسان بالأهواء والشهوات » (٩٦) . وهذه الرتبة قريبة من

(٩٦) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ٨٨ .

ذلك النوع من الأنفس الذى أطلق عليه ابن سينا من قبل الأنفس الزكية • ثم ينتقل ابن مسكويه الى بيان رتبة أخرى أكثر رقىا من سابقتها ، أطلق عليها الرتبة الثانية وهى « التى يصرف الانسان فيها ارادته ومحاولاته الى الأمر الأفضل من صلاح النفس والبدن من غير أن يتلبس مع ذلك بشيء من الأهواء والشهوات ، ولا يكثر بشيء من النفسيات المحسوسة الا بما تدعوه الضرورة » (٩٧) • أما النوع أو الرتبة الثالثة والأخيرة ، والتى تقابل مرتبة « الحر » عند الفارابى ، وذى الروح القدسىة أو « النفس المقدسة عند ابن سينا ، وهى آخر مراتب الفضيلة عند ابن مسكويه ، فهى « أن تكون أفعال الانسان كلها أفعالا الهية ، وهذه الأفعال هى غير محض ، والفعل اذا كان خيرا محضا فليس يفعله فاعله من أجل شيء آخر ، غير الفعل نفسه ، وذلك أن الخير المحض هو غاية متوخاة لذاتها ، أى هو الأمر المطلوب المقصود لذاته » (٩٨) •

كما يورد ابن مسكويه تصنيفا آخر للسعداء ، يقسم السعداء فيه الى أربعة أقسام : أو مراتب حسب موقعهم من الخيرية والفضل ، ويذهب الى أن منهم من هو خير فاضل بالفطرة ومنهم من ليس كذلك ، بل هو كسائر الناس ، ولكنه يجد ويسعى ويجتهد طلبا للخيرية والفضل حتى يدركهما ، والنوع الثالث هو أولئك الذين يكرهون على التخلي بالخيرية والفضل بالتأديب الشرعى ، والنوع الرابع والأخير هو أولئك الذين يتحلون بالخيرية والفضل عن طريق إكراههم أيضا بالتعليم الحكيم • ولكن لما كان ابن مسكويه شأنه شأن فلاسفة الاسلام — يقول بالسعادة العقلية ، أى تلك التى تنأتى بالجهد والسعى العقلى لادراكها فهو يؤثر التقسيم الثانى على سائر الناس السعداء ، وفى هذا يقول : « ومعلوم

(٩٧) المصدر السابق ص ٨٩ •

(٩٨) المصدر السابق ص ٩٠ •

أن المطلوب هو القسم الثانى ، اذا كانت الأقسام الباقية هى من خارج ولا يمكن أن تطلب ، أعنى أن من يتفق له فى أصل مولده السعادة ، ومن يكره عليها من أقسام الطالب المجتهد ، وتبين أن مقام الطالب المجتهد ومنزلته من السعادة التامة الحقيقية ، وأنه وحده من بين سائر الطبقات هو السعيد الكامل المقرب الى الله عز وجل ، المحب المطيع المستحق خلقه ، ومحيطه « (٩٩) » .

ابن باجه :

واذا انتقلنا الى فلاسفة المغرب نراهم — فيما يتعلق بمراتب السعادة — يسيرون على نهج فلاسفة المشرق . لا مراتب حقيقية للسعادة ، وانما هى مراتب لأصناف البشر ، أو مراتب للسعداء ، فابن باجه مثلا يصنف الناس فى ثلاث صور أولها ، الصورة الجسمانية ، وهى صورة أولئك الذين تصدر أفعالهم انطلاقا مما فيه رفاهية البدن ولذته كالطعام اللذيذ واللباس الفاخر وما شابه ذلك مما يساعد على وجود البدن وهو — فيما يرى ابن باجه — أقصر الموجودات وأليقها بالفناء (١٠٠) . وبالتالى من اتصف بهذه الصورة من الناس كان جديرا بوصفه بالخسة ولهذا نجد ابن باجه يسوى بينه وبين البهيمة حتى ولو اتخذ شكل الانسان ، ذلك لأنه قد صدر فى هذه عن مجرد الانفعال الذى للحيوان البهيمة دون أن يكون للروية والتفكير — التى يختص بها الانسان — مكان ، يقول ابن باجه : « فانه ان لم يستعمل الفكرة كان ذلك فعلا بهيما لا شركة للانسانية فيه من كان غرضه غرضا بهيميا سواء نيل بفكرة إنسانية أو لم ينل ، كان جدوى انسانيته وجدوى البهيمة واحدا » (١٠١) وثانيها "صورة الروحانية ، وهى صورة الانسان

(٩٩) المصدر السابق ص ١٧٧ .

(١٠٠) ابن باجه : رسالة تدبير المتوحد ص ٧٧ .

(١٠١) المصدر السابق ص ٧٥ .

الذى لا يهمل صورته الجسمانية ، ذلك لأنه محتاج اليها من أجل البقاء أو الوجود الطبيعى له ، ولكنه لا يركن الى مجرد هذا البقاء أو الوجود القصير والفانى فحسب ، بل يتطلع الى ما هو أبقى له وأدوم ، وما هو أبقى وأدوم يتم له بصورته الروحانية لا بصورته الجسمانية ، الا أن الناس ذوى الصورة الروحانية قد اختلفوا فى مقدار اهتمامهم بالصورة الجسمانية بالنسبة الى ما هو روحانى ، ومن أجل هذا وجد من الناس من لا يحفل بصورته الجسمانية اذا تعارضت مع صورته الروحانية ، الأمر الذى يصل به الى التضحية بصورته الجسمانية اذا اقتضى الأمر ذلك ، وهؤلاء هم الذين سماهم ابن باجه بكبار النفوس ، وضرب مثلا على هؤلاء بمن قتلوا أنفسهم فى الحرب بالروانى فى حرب عبيد الله على بن العباس ، وهو القائل :

وذل الحياة وكره الممات وكلا أراد وخيما وببيلا
فان كان لا بد من ذا وذا فسيرا الى الموت سيرا جميلا

وبما فعلته الزباء مع عمرو حين قالت • بيدى لا بيد عمرو ، ومملكة مصر مع اغسطس المذكور خبرها فى التاريخ وبأقوام يذكرهم فى كبار الأنفس أرسطو طانييس ، حرموا أنفسهم ومدتهم عندما أيقنوا أن عدوهم يغلبهم (١٠٢) • ويميل ابن باجه الى وصف حالة هؤلاء بأنها خروج عن الطبع مرة ، وأنها تنتسم بالمبالغة والافراط مرة أخرى ، وان استدرك ذلك بقوله : الا فى بعض الظروف • الأمر الذى يجعله يميل أيضا الى تفضيل صورة أخرى من صور كبار النفوس ، وهى صورة أولئك الذين يغلبون صورتهم الروحية على صورتهم الجسمانية دون التضحية بالجسمانية ، وهى هذا يقول : « ومن شرف الأشراف الكبار الأنفس صنف دون هذا (أى دون من يضحون بصورتهم الجسمانية) وهو من لا يحفل بصورته الجسمانية عند الروحانية ، غير أنه لا يتلفها • أما أن

(١٠٢) المصدر السابق ص ٧٧ — ٧٨ •

صورته الروحانية لا تضطره انى ذلك ، وان اضطرته الى ذلك فآثر بقاء صورته الجسمية . وذلك مثلما فعله حاتم الطائي عندما ذبح فرسه وقعد جائعا لم يطعم منه شيئا ولا طعم منه أهله ، وصبيته يتصورون جوعا . . . وهذا الصنف لا موضع للتوقف عن الاعتراف بأن هذا الفعل شرف ورشعة ، كفعل الطائي وما جائسه . وأن هذه الطبيعة كريمة سنية روحانية ، وأنها أسنى المراتب دون مرتبة الحكمة فقط ^(١٠٣) ، أما ثالثها فالصورة الالهية ، وهى صورة للانسان الحكيم عند ابن باجه ، وهو ذلك الذى يمارس فضلا عن صورته الروحانية التى يؤثرها على صورته الجسمية ، صورة أخرى هى الصورة العقلية ، فاذا كان انسان الصورة الروحانية يفعل الأفعال الجسمية لا لذاتها ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، فان الانسان الالهى يفعل الأفعال الجسمية والأفعال الروحانية لا لذاتها ، ولكنه يفعل الأفعال العقلية لذاتها ، وهو بذلك « بالجسمية هو الانسان موجود ، وبالروحانية هو أشرف ، وبالعقلية هو الهى فاضل » ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة فى أفضل أحواله الخاصة بهم ، ويفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها ^(١٠٤) .

بعد ذلك يربط ابن باجه بين سعادة الانسان وبين الصورتين الروحانية والالهية ، وينفى كون من يركن الى الصورة الجسمية فقط سعيدا ، وذلك بقوله : « كل من يؤثر جسمانيته على شىء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى » . واذن فلا جسمانى واحد سعيد ، وكل سعيد فهو روحانى صرف ^(١٠٥) ومن باب أولى أن من هو الهى ، وهو الذى فى درجة أسسمى ممن هو روحانى سيبلغ السعادة ، بل السعادة القصوى .

(١٠٣) المصدر السابق ص ٧٩ .

(١٠٤) المصدر السابق ص ٧٩ .

(١٠٥) المصدر السابق (نفس الموضع) .

ابن طفيل :

اما ابن طفيل فلم يذكر فى الحقيقة الا درجة واحدة من السعادة أو السعداء وهى السعادة القصوى أو من فازوا بها ، وهى تلك الدرجة القاصرة على ذوى الفطرة الفائقة من الناس والتي لم يبلغها عند ابن طفيل فى روايته الا حى بن يقظان ورفيقه آسال (١٠٦) . واذا تذكرنا أن « حى بن يقظان » قد وصل الى هذه الدرجة من السعادة القصوى بفضل ما منحه الله سبحانه وتعالى من فطرة فائقة ، وآسال وهو الرجل المؤمن برسالة سماوية قد وصل اليها لأنه تعدى بفطرته ظاهر العقيدة التى يؤمن بها الى ما فى باطنها من معان روحية خالصة . . اذا تذكرنا ذلك نستطيع أن نقول مع ابن طفيل بأن هذه الدرجة من السعادة القصوى قد اتفق عليها كل من العقل والمنقل . الا أننا نرى أن ابن طفيل عندما يصنف الناس يذكر صنفين آخرين غير أولئك الذين فازوا بالسعادة القصوى ، أحدهما هو أولئك الذين يؤمنون بالرسالات السماوية الصحيحة ، ولكن لقصور فطرتهم لا يستطيعون أن يتعدوا ظاهر شريعتهم الى ما تتضمنه من معان روحية سامية ، وهؤلاء هم الذين سماهم ابن طفيل « بأصحاب اليمين » وذكر أنهم بذلك فازوا بدرجة سماها « الأمن » ، وقد بينها بما يعنى أنهم بفضل هذه الدرجة وان لم يلحقوا بالسعداء ، فهم فى مأمن من الشقاوة بعد الموت فى الحياة الأخرى ، فهم فى حالة شبيهة بتلك التى ذكرها ابن سينا عن جانب من « الأنفس البله » التى لم تتكون لديها فى الحياة الدنيا هيئة اذعانية للبدن ، وقال عن أصحابها أنهم سيكونون بعد مغادرة البدن فى « سعة من رحمة الله » ولم يقل عنهم أنهم لحقوا بالسعداء ، أما الصنف الآخر فهم الذين سماهم ابن طفيل « الجمهور من الناس » وهم أولئك الذين تعلقوا بالحياة الدنيا وجعلوها همهم ، وهؤلاء ليس لهم من السعادة نصيب ،

(١٠٦) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٥٩ .

بل نصيبهم الشقاوة الأخروية (١٠٧) . وهذا الصنف من الناس يقابل ما سماه الفارابي « البهيمي » وعنى به ابن سينا الجانب الآخر من « الأنفس البله » الذين تكونت لديهم هيئة اذعانية للبدن ربطتهم به حتى بعد مفارقتها . وسماهم ابن باجه أصحاب « الصورة الجسمانية » .

ابن رشد :

واذا انتقلنا الى ابن رشد نستطلع رأيه فى ترتيب أو درجات السعادة نجده يتحدث عن « سعادة مشتركة » وهى تلك الدرجة من السعادة الممكنة للناس جميعا . متى انتهوا عن الرذائل واكتسبوا الفضائل التى اتفقت عليها الحكمة والشريعة ، وهى كذلك بقدر اعانتها للانسان على الفوز بالسعادة الحقيقية فى الآخرة ، ومن ثم أشار ابن رشد الى أن الغرض من الحياة الدنيا التى توصل الى السعادة لم يكن سوى تغليب الفكر والعقل على الحواس والأهواء والشهوات (١٠٨) . والذى به يكتسب الانسان الفضائل العملية والفضائل النظرية عن طريق فعل الخيرات والحسنات ، وتوقى فعل الشرور والسيئات وقد قال ابن رشد بأن الشريعة قد أقرت كل هذه الأفعال عن طريق الوحي ، وعرفت بها وحثت عليها ، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل ، وعرفت المقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل ، أعنى السعادة المشتركة (١٠٩) .

أما النوع الآخر ، أو الدرجة الأخرى ، من السعادة الذى قال به ابن رشد فهو السعادة الحقيقية أو السعادة الخاصة ، أو ما عرف عند الفلاسفة المسلمين بالاتصال أو السعادة القصوى ، وهو ذلك الذى يحدث بعد تجاوز ما أسماه بالسعادة المشتركة ، وبفضل حدوث الفضيلة

(١٠٧) المصدر السابق ص ٥٨ .

(١٠٨) انظر : فرح انطون : ابن رشد وفلسفته ص ٤٥ .

(١٠٩) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٤١ .

النظرية للإنسان التي تقوم على أعمال الفخر الخالص دون معوقات من جانب البدن به فيه من غرائز وأهواء وشهوات ، وذهب ابن رشد الى أن هذه السعادة قد لا تحدث للإنسان على الإطلاق ، وقد تحدث له في هذه الحياة الدنيا ولكن لأعظم الرجال ، وهم يدرجونها في التسيخوحيه أو على فراش الموت (١١٠) . وقول ابن رشد هذا باحتمال ادراك الإنسان للسعادة الحقيقية أو القصوى في هذه الحياة الدنيا ، يجيء متأثراً فيه بأرسطو الذي يحرص حديثه عن السعادة في الحياة الدنيا ، لأنه لا يؤمن بسعادة أخرى كما هو تسان العقيدة الإسلامية . ولكن بالرغم من وجود الأثر الأرسطي في فلسفة ابن رشد نجد الأثر الإسلامي فيها أوضح ، وذلك لأننا نجد بالإضافة الى اقراره منذ البداية بسعادة دنيوية وأخروية ، يذهب عند حديثه عن النفس — بعد أن يدلك على خلودها بالعقل والشرع الى أن هناك نفساً زكية ، بعد الموت ، تتعزى عن الشهوات الجسمانية فيتضاعف زكاؤها ونفس خبيثة « زادتها المفارقة خبثاً لأنها تتأذى بالردائل التي اكتسبت لأنها ليست يمكنها الاكتساب الا من البدن » (١١١) ويسمى حالة النفس الزكية بالسعادة الأخيرة ، وحالة النفس الخبيثة بالشقاء الأخير ، وما يقوله عن النفس الزكية في هذا المقام هو نفس ما يقوله بلغة الفلسفة عن النفس الانسانية القادرة على الاتصال بالعقل الفعال بعد تحررها مما يعوقها بسبب البدن . وهو في هذا يتفق مع سائر فلاسفة المشرق والمغرب وان اختلفوا في التعبير تارة ، وفي الاختصار أو الاطناب في بعض المواضع دون البعض تارة أخرى .

* * *

(١١٠) شرح انطون : ابن رشد وفلسفته ص ٤٦ .

(١١١) ابن رشد : مناهج الادلة ص ٢٤١ .

خاتمة

حتى عهد قريب كانت مشكلة الفلسفة الأخلاقية في الاسلام هي : هل يمكن استخلاص أو قيام هذه الفلسفة من بين التعاليم الدينية ، وهذه مشكلة لم نثر في الفكر الاسلامي فحسب بل أثرت منذ أمد بعيد ، من قبل مفكرين أرادوا أن يفصلوا بين الدين والأخلاق حفاظا على قداسة الدين ، كما أثرت من قبل مفكرين آخرين أيضا ، وبنفس المستوى ، ولكن هذه المرة حفاظا على سمو الأخلاق من الاختلاط بالدين .

وانسحبت هذه القضية على الأخلاق الاسلامية من حيث علاقتها بالتعاليم الدينية في الاسلام ، وتولى الدفاع عنها فريق من الباحثين ، منهم من توصل الى استنباط أصل نظرية للأخلاق من القرآن الكريم ^(١) ومنهم من حاول أن يستخلص أساسا ميتافيزيقيا للأخلاق النظرية من فكر المعتزلة ، وأساسا نفسيا للأخلاق العملية من أخواق ومجاهدات المتصوفة ^(٢) ، وغير ذلك من الأبحاث الأخلاقية ، وبصرف النظر عن أي النتائج التي توصلوا اليها إلا أنهم بلا شك قد اثبتوا بذلك امكانية قيام فلسفة أخلاقية في الاسلام . الأمر الذي دفع بنا الى أن نخطو خطوة أكثر تقدما ، محاولين اقامة لون من النسق الأخلاقي المتكامل في الاسلام ، حول فكرتي الواجب والسعادة .

ومشكلة البحث في فلسفة الأخلاق الاسلامية بصفة عامة ، ومحاولة اقامة مثل هذا النسق الأخلاقي بصفة خاصة ، تعود الى قلة المادة المنظمة التي تساعد الباحث في تكوين ذلك ، لأنه قد ثبت باتفاق الباحثين

(١) دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن .

(٢) دكتور أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي .

أن الفلسفة الأخلاقية قد كانت من أقل فروع الفلسفة حظا من عناية المدارسين والمؤرخين للثقافة الإسلامية قديما وحديثا (٣) ، ولذلك كان على الباحث ليتمكن من القيام بعمل جها ان يتسلح بامرین رئيسین هما : الجانب « المحنحي » أو الفني اللازم لصياغة هذا النسق الأخلاقي ، ولا بد له من ان ينتد ذلك عند فلاسفة الاخلاق قديما وحديثا ، ثم الجانب المادي أو الموضوعي ، والذي لا بد له من ان ينتد في التراث الإسلامي على اقتساعه ، وهذا امر في غاية الصعوبة بالنسبة للباحث المصري في العصر الحديث وهو الذي لا يخرج عن أن يخون أحد اثنين ، أحدهما تخرج من الجامعة المصرية ، فالحلم ببعض الشيء من الناحية الفنية أو بأسلوب المنهج العلمي ، مع افتقار شديد إلى الامام بالتراث الإسلامي في مقلاته ، وثانيهما تخرج من الجامعة الأزهرية بعد ما نالها بفعل الاستعمار ودعاة التغريب مما أدى بها إلى الجمود ، فهو وإن لم يشيء من التراث الإسلامي ، فقد افتقر إلى العلم بالناحية الفنية للعلم الإنسانية ، وما تتميز به من أسلوب جديد في البحث . ولكن ، وبالرغم من هذه الصعوبات ، أقدمنا على هذه المخاطرة ، فكانت صورة الواجب الأخلاقي في الإسلام بمفهومه المتميز ، ومصدر الزامه ، الذي يقوم على تصور كامل لقانون أخلاقي يحكمه .

وإذا كان في الفكر الأخلاقي تعارض أو تناقض بين مفهوم الواجب وبين مفهوم السعادة ، فإن النسق الأخلاقي في الإسلام قد أثبت غير ذلك ، إذ وجدناه يفصل بين الواجب كواجب يقوم به الإنسان دون نظر إلى أية غاية تترتب عليه ، وبين الواجب كأمر موجب من قبل الله سبحانه وتعالى (٤) ، وعليه يترتب من قبل الله سبحانه ما يثيب به الإنسان على فعله ، فتكون سعادته ، أو يعاقبه به على جرمه فتكون

(٣) انظر المصدر السابق ص ١٣ .

(٤) انظر : القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١٤ ص ٣٠ — ٣١ .

شقاوته فكانت السعادة بذلك أمرا مستقلا عن الواجب لا تؤثر في سموه وأخلاقه ، وهى بالتالى قد احتلت مكانا ملموسا فى الفكر الاسلامى ، اعتبارا من الكتاب والسنة الى سائر المدارس الاسلامية .

وإذا كنا فى بحثنا عن السعادة قد انتهينا مع الفكر الاسلامى الى أن أعلى درجات السعادة أو السعادة الحقيقية أو القصوى هى السعادة الأخروية ، التى ان تتحقق للانسان الفاضل الا فى الحياة الأخرى ، أى فى حياة بعد هذه الحياة الدنيا ، وهو أمر اتفق عليه سائر المفكرين المسلمين ، كما تأيد من قبل بالكتاب والسنة (٥) . والأخلاق الاسلامية بهذا قد تميزت أو لعلها قد سبقت كل الفلسفات الأخلاقية فى الوصول الى حل لمشكلة الاخلاق ، ذلك الذى اغفلته الفلسفات المادية اللاحادية فانتهت الى مبادئ أسلمت القائلين بها الى حياة مليئة بالقلق والاضطراب ، والمصراعات النفسية ، على عكس ما هو منشود من الأخلاق تماما .

ولعل خير ما يدعم أهمية القول بسعادة أخروية ، وجعلها أعلى السعادات ، فضلا عن تخطئة المنكرين لها ، ذلك الذى توصل اليه شيخ الفلاسفة الأخلاقيين فى المغرب ، ألا وهو « عمانويل كانط » الذى أراد أن يقيم فلسفته الأخلاقية فى الواجب فى منأى عن الدين ، واعتمادا على العقل ، الا أنه سرعان ما عاد فى نهاية المطاف وخشية منه أن يتقوض مذهبه ونسقه الأخلاقى من أساسه ، فقال بما أسماه بالمسلمات وهى ثلاثة ، الحرية ، والخلود ، والله . ولنترك « ول ديورانت » يحكى لنا قصة كانط فيما يتعلق بضرورة الايمان بالخلود أو الايمان بوجود حياة أخرى ينعم فيها الانسان بسعادة أعظم مما هى فى الدنيا ، فيقول : « اننا نعلم بأن الحياة ليست كما يحب الناس ، اذ ما يحبه الناس فى هذه الحياة ائزال العقاب بالمسء ، ومكافأة المحسن بالثواب ، ولكن الحياة على نقىض ما يحبه الناس ، اذ لا عقاب فيها للمسء

(٥) انظر : المودودى (أبو الأعلى) : نظرية الاسلام الخلقية

ولا ثواب للمحسن » . وتعلمنا الحياة كل يوم أن حكمة الثعبان أفضل من رقة الحمامة وأن السرقة تؤدي بصاحبها الى الفوز اذا كان المال المسروق كبيرا جدا أو يكفى لتغطية معالم السرقة . فلو كان مجرد النفع فى هذه الدنيا والوصول الى الغاية هو كل ما يبرر الفضيلة ، لما كان من الحكمة أن نكون فضلاء وأن نتمسك بأهداب الفضيلة ، ولكن على الرغم من معرفتنا لكل هذا الذى يواجهنا كل يوم ويتكرر فى حياتنا باستمرار ، فأننا لا نزال نشعر بأفضلية التقوى والفضيلة وعمل الخير ، ونعرف أن الواجب يدعونا الى عمل الخير على الرغم من عدم موافقته لنا ، وتنافيه مع مصالحنا . كيف يمكن لهذا الشعور بالحق أن يعيش ان لم نكن نحس فى أعماق قلوبنا وقرارة نفوسنا أن هذه الحياة ليست الا جزءا من حياة ، وأن هذا الحلم الدنيوى ليس الا مقدمة لميلاد جديد وبعث جديد . كيف يمكن لهذا الشعور بالحق أن يعيش اذا كنا لا نحس وندرك بطريقة غامضة أن فى الحياة الأخرى الأطول أمدا سيجزى كل انسان فيها أضعافا مضاعفة من الحسنات والأجر على ما قدمه من أعمال صالحة فى هذه الدنيا ^(٦) .

وهذا الذى انتهى كانط اليه مرغما من أجل اثبات مذهبه ، يعتبر فى الاسلام كعقيدته ركن أساسى من أركانه الخمسة ، كما يعتبر أصلا من أصول النسق الأخلاقى فى الأخلاق الاسلامية ، بل وفيه تتحقق أعظم السعادات وأقصاها وهى السعادة الأخروية . وبهذا سبق الاسلام — عقيدة وأخلاقا — جميع الفلسفات الأخلاقية باقراره لهذه العقيدة ، بل وصدق ما قيل عنه بأن للاسلام فلسفة موحدة جمعت فى أخلاق واحدة بين التفكير العقلى وتعاليم الدين دون أن تجعل بينهما تعارض ^(٧) .

(٦) ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، المعارف بيروت سنة ١٩٧٢ ص ٣٥٢ .

(٧) انظر : دكتور احمد عروة ، الاسلام فى مفترق الطرق ، نقله عن الفرنسية دكتور عثمان أمين دار الشروق ، بيروت ١٩٧٥ ص ٧١ .

وبعد .. هل من قيمة عملية لهذه الرسالة ؟

إذا كان الدين الإسلامى فى عهوده الأولى من القوة بحيث قام مقام القاعدة النظرية أو الفلسفة الأخلاقية ، التى استقرت على أساسها سلوكيات العالم الإسلامى ، فكانت الحضارة الإسلامية الشامخة التى غطت رقعة كبيرة من العالم ، هى العالم الإسلامى ، إلا أن ذلك العصر الذهبى لم يستمر طويلا ، ولعلها الحكمة فى تطور المجتمعات والحضارات ، فسرعان ما بدأ الانحدار من القمة الى القاع ، مما ترتب عليه ما ترتب من سمات الضعف التى لحقت بالأمة الإسلامية فى كافة مجالاتها بما فيها مفهومها للدين نفسه ، ومن هنا — فيما نعتقد — كان افتقار امتنا الإسلامية الى أساس نظرى للأخلاق الإسلامية ، يستمد روحه ومادته من الإسلام وتراثه ، مع مراعاة متغيرات العصر ، وتطور الفكر الإنسانى . والدليل على هذه الحاجة الملحة لهذا هو ما نراه من تضارب وقلق واضطراب فى سلوك المجتمع وأخلاقه ، فهذا يقيم سلوكه على اعتقاد موغل فى الروحانية والزهد يرتب عليه تقليده لما يراه من شعوذة وبدع يقوم بها أصحاب الربط والطرق الصوفية الغريبة عن العقيدة والمخلق الإسلاميين ، وذلك موغل فى العقلانية الخالية من أى تذوق أو اعتداد بما هو روحى ، الأمر الذى يقوده أحيانا كثيرة الى الاعتقاد فى «أبديولوجيات» غريبة غير عابىء بما تخالف فيه مجتمعه بماله من تراث وتقاليد وقيم ، ذلك مثلما نراه اليوم بين الشباب وغير الشباب ممن يعلنون أنهم مسلمون ، وفى نفس الوقت يعلنون أنهم شيوعيون أو وجوديون ، أو غير ذلك من الفلسفات التى لا تتفق فى كثير من جوانبها مع الأخلاق الإسلامية ، ونوع ثالث من الشباب قد أنبهر بالفلسفة المادية الغربية التى كانت انعكاسا للمجتمع الصناعى المادى فى الغرب مع العصر الحديث وبعد أن ضرب بالروحانية والدين عرض الحائط ، منتصرا على الكنيسة ، فاتخذ من المنفعة أو السعادة المادية معيارا لسلوكه غير مهتم بغير ذلك من القيم الأخلاقية أو الدينية . وبين أولئك جميعا كان نوع من الشباب يعيش حالة من القلق لا يدرك أين هو ؟

أو من هو ؟ كيف يسلك وأى اتجاه من الاتجاهات الأخلاقية التى يقرأها أو يسمع عنها يتبع ؟ أو على أى أساس يقيم سلوكه ؟ هو مسلم .. نعم .. ولكن الفكر أو الثقافة الاسلامية لم يقدم له ما يجيب به على ما يدور فى ذهنه من تساؤلات .. ذلك لأنه لا يجد فيما يجد الا ما هو مغمور متناثر فى كتب التراث ، وفى لغة وأسلوب قد يصعب على المتخصص فهمه فكيف بغير المتخصص ، أو أنه يجد كتابات عامة غير دقيقة يقدمها الوعاظ والدعاة فى أسلوب فحج ممجوح غير جذاب ، ينفر من قراءته الشباب •

لكل هذا نعتقد أننا بهذه الرسالة ، بالاضافة الى ما سبقها من أعمال علمية فى هذا المجال ، وما نأمل من جهود أكثر عمقا وتنوعا من آخرين ، لعل الزمان يجود بهم ليسيروا فى نفس الطريق فيكملوا المسيرة .. بهذا يمكن أن يقدم فى مجال الأخلاق الاسلامية ما يشكل تنظيرا واضحا وسهل الوصول الى قلب الانسان العادى فضلا عن المميز ، للأصول والمبادئ الأخلاقية • وفى هذا تكون الاجابة على ما يدور لدى المسلم من تساؤلات ، وتكون الحماية أيضا للمسلم من أن يسلك طبقا لهذه الفلسفة الأخلاقية أو تلك بل عليه أن يسلك فقط طبقا لفلسفته فى الأخلاق الاسلامية •

لا أدعى أبدا أنني قدمت بهذا الجهد المتواضع كل هذا ، بل انها القضية التى تبرز اليوم أمام مفكرى ومثقفى وباحثى هذا العصر من المسلمين ، سواء فى مجال الأخلاق أو الفلسفة أو الاقتصاد أو السياسة أو غير ذلك من اهتمامات الانسان بصفة عامة ، ليعمل الجميع على توكيدها وصولا الى تحديد معالم الذات الانسانية فى الاسلام •

واذا أضيف هذا الشرف لهذا الجهد ، فانه سيكون بذلك جهدا جديدا يضاف الى الجهود السابقة التى قامت لتثبت امكانية قيام فلسفة أخلاقية اسلامية • بعد أن كان رأى الشائع هو عدم وجود هذه الفلسفة •

المراجع

اولا : المراجع العربية

- ١ — القرآن الكريم .
- ٢ — الكتاب المقدس (العهد القديم ، العهد الجديد) .
- ٣ — ابراهيم بيومى مذكور (دكتور) : فى الأخلاق والمجتمع ، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ م .
- ٤ — ابراهيم بيومى مذكور (دكتور) : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، الجزء الاول ، ط ٢٠ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ م .
- ٥ — ابراهيم بيومى مذكور (دكتور) : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، الجزء الثانى ، ط ١ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٦ م .
- ٦ — ابراهيم بيومى مذكور (دكتور) : فى الفلسفة : بحث فى : أثر العرب والاسلام فى النهضة الاوروبية ، الهيئة المصرية للتأليف ، القاهرة سنة ١٩٧٠ .
- ٧ — ابراهيم بيومى مذكور (دكتور) : اللذة عند ابن سينا ، بحث ، مجلة الثقافة العدد ٦٩١ فى العيد الألفى لابن سينا مارس ١٩٥٢ .
- ٨ — ابراهيم بيومى مذكور (دكتور) : مع يوم تاريخ الفلسفة القاهرة سنة ١٩٤٢ م .
- ٩ — ابراهيم عبد المجيد اللبان : المسلم ، حيات البيان العربى ، القاهرة سنة ١٩٦٧ .
- ١٠ — ابن باجه : رسائل ابن باجه الالهية ، ونتذ (ا) رسالة تدبير المتوحد .
(ب) رسالة فى الغاية الانسانية .
(ج) رسالة الوقوف على العتل الفعال .
(د) رسالة الوداع .
(هـ) رسالة قول يتلو رسالة الوداع .
(و) رسالة اتصال العقل بالانسان .
تحقيق وتقديم ماجد فخري ، دار النهار ،

- ١١ — ابن تيمية : (تقى الدين أحمد بن عبد الحليم ٧٢٨ هـ) ، جامع الرسائل (المجموعة الأولى) تحقيق دكتور محمد رشاد سالم ، ط ١٠ ، مطبعة المدنى ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٢ — ابن تيمية : العبودية تحقيق وتقديم الشيخ عبد الرحمن البانى ، ط ٢ ، المكتب الإسلامى ، بيروت ١٣٨٩ هـ .
- ١٣ — ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ٣٧ جزء ، طبع الرياض ١٣٨١ هـ .
- ١٤ — ابن أنجوزى : (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن ٥٩٧ هـ) ، نقد العلم والعلماء أو « تلبيس إبليس » ، دار الطباعة المنيرية ، القاهرة « بدون تاريخ » .
- ١٥ — ابن حزم : (أبو محمد على بن أحمد بن سعيد ٤٥٦ هـ) الأحكام فى أصول الأحكام ، مطبعة الامام ، مصر (بدون تاريخ) .
- ١٦ — ابن حزم : مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق ، مطبعة العاصمة ، القاهرة سنة ١٩٧٠ م .
- ١٧ — ابن خلدون : المقدمة ، المكتبة التجارية ، القاهرة (بدون تاريخ) .
- ١٨ — ابن رشد : « أبو الوليد محمد بن أحمد ٥٩٥ هـ » مناهج الأدلة فى عقائد الملة .، تقديم وتعليق دكتور محمود قاسم ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ .
- ١٩ — ابن رشد : تهافت التهافت ، نشر الأب يسوع ، بيروت سنة ١٩٣٠ م .
- ٢٠ — ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . تحقيق وتقديم دكتور البير نصرى نادر ط ١٠ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة ١٩٦١ .
- ٢١ — ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق دكتور أحمد مؤاد الأهوانى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٠ .
- ٢٢ — ابن سينا : (أبو على الحسين عبد الله ٤٢٨ هـ) : الاشارات والتنبهات ، ط ١٠ ، لندن سنة ١٨٩٢ م ، الكردى ، بالقاهرة ١٩٣٨ .
- ٢٣ — ابن سينا : رسالة فى السعادة والحجج العشرة على أن النفس الانسانية جوهر ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد سنة ١٣٥٣ هـ .
- ٢٤ — ابن سينا : علم الاخلاق ، — مجموعة رسائل ، مطبعة كردستان العلمية مصر سنة ١٣٢٨ هـ .

- ٢٥ — ابن سينا : النجاة (مختصر الشفاء) ، مطبعة السعادة ، مصر سنة ١٣٣١ هـ .
- ٢٦ — ابن عربى : (الشيخ الأكبر محيى الدين ٦٣٨ هـ) ، فصوص الحكم ، تحقيق وتعليق دكتور أبو العلا عفيفى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ١٩٦١ م .
- ٢٧ — ابن عطاء الله السكندرى : (أحمد بن محمد بن عبد الكريم ٧٠٩ هـ) : تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس ، نشر مصطفى الطبى ، القاهرة ١٩٤٨ م .
- ٢٨ — ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى اسقاط التدبير ، تحقيق وتعليق موسى محمد على وآخر . نشر مجمع البحوث الاسلامية ، مطبعة القاهرة الحديثة ، مصر سنة ١٩٧١ .
- ٢٩ — ابن طفيل : (أبو بكر محمد بن عبد الملك) ، رسالة حى بن يقطان ، مطبعة ادارة الوطن ، القاهرة ١٢٩٩ هـ .
- ٣٠ — ابن قيم الجوزية : (شمس الدين أبو عبد الله محمد ٧٥١ هـ) ، مفتاح دار السعادة ، ومنشور ولاية العلم والارادة ، فى جزئين ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- ٣١ — ابن قيم الجوزية : كتاب شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، ط ١٠ ، المطبعة الحسينية ، مصر ١٣٢٣ هـ .
- ٣٢ — ابن قيم الجوزية : الوابل الصيب من الكلم الطيب ، مجموعة الحديث ، الرياض سنة ١٩٦٩ م .
- ٣٣ — ابن مسكوية : (أبو على أحمد بن محمد ٤٢١ هـ) ، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، نشر مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة ١٩٥٩ م .
- ٣٤ — ابن مسكوية : الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) ، تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ٣٥ — ابن مسكوية : كتاب تجارب الأمم ، اعتنى بنسخة وتصحيحه هـ . و . اندروز ، مطبعة لندن ، مصر ١٩١٤ م — نسخة مصورة بمكتبة المثنى ببغداد .
- ٣٦ — ابن مسكوية : الفوز الاصغر ، بيروت ١٣١٩ هـ .
- ٣٧ — ابن مسكوية : كتاب السعادة فى فلسفة الأخلاق ، مصر ١٩١٧ م .

- ٣٨ — ابن مسكوية : رسالة فى اللذات والآلام — مجموعة رسائل مخطوطة ، مصوره عن مجموعة راغب باشا باستانبول مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٦٠٦٤ .
- ٣٩ — ابن المقنع : (١٤٢ هـ) ، الأدب الكبير ، مصر ١٩١٣ م .
- ٤٠ — ابن المقنع : الأدب الصغير ، مصر ١٩١٣ م .
- ٤١ — ابن المقنع : كلية ودمنة ، مصر ١٩٣٤ م .
- ٤٢ — ابن المقنع : فلسفة الأخلاق ، مطبعة الترقي ، مصر ١٩٢٦ م .
- ٤٣ — أبو الحسن الندوى : روائع اقبال ، دار الفتح ، بيروت ١٩٦٨ م .
- ٤٤ — أبو العلا عفيفى (دكتور) : التصوف ، الثورة الروحانية فى الاسلام ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٣ .
- ٤٥ — أبو العلا عفيفى (دكتور) : الملائكية والصوفية وأهل الفتوة ، نشر عيسى الحلبي ، القاهرة ١٩٤٥ م .
- ٤٦ — أبو العلا عفيفى (دكتور) : الحب والخير والجمال فى فلسفة ابن سينا — بحث — مجلة الثقافة العدد ٦٩٢ سنة ١٩٥٢ .
- ٤٧ — أبو حيان التوحيدى وابن مسكوية : الهوامل والشوامل ، تحقيق أحمد أمين وآخر ، لجنة التأليف والنشر ، مصر سنة ١٩٥١ م .
- ٤٨ — أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، دار الجامعات ، اسكندرية سنة ١٩٧٤ .
- ٤٩ — أبو ريذة (دكتور محمد عبد الهادى) : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الفلسفية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦ م .
- ٥٠ — أحمد أمين : الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٧ م .
- ٥١ — أحمد أمين : ضحى الاسلام ، ٣ اجزاء ، ط ١٠ ، مطبعة الاعتماد ، مصر ١٩٣٣ .
- ٥٢ — أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ٤ اجزاء ، ط ٣٠ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٥٣ — أحمد أمين : فجر الاسلام ، ط ٣٠ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٥ م .
- ٥٤ — أحمد نريد الرضاوى (دكتور) ، الغزالي : مطبعة عيسى الحلبي ، القاهرة ١٩٣٦ م .

- ٥٥ — أحمد محمد الحوفى (دكتور) : الحياة العربية فى الشعر الجاهلى ، مطبعة نهضة مصر ، سنة ١٩٦٢ م .
(وقد تناول البحث فى الباب الثالث منه الحياة الخلقية من الشعر) .
- ٥٦ — أحمد محمود صبحى (دكتور) : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى (المعتزليون والشافعيون ، أو النظر وأنعمل) دار المعارف ، مصر ١٩٦٩ .
- ٥٧ — اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا وخلص الوفا ، بيروت ١٩٥٧ م
- ٥٨ — أرسطو : الأخلاق النيقوماخية (علم الأخلاق الى نيقوماخوس) ترجمة من اليونانية الى الفرنسية ، وقدم له بارثلمى سانت هلمر — ونقله الى العربية أحمد لطفى السيد ، فى جزعين ، دار الكتب ، القاهرة ١٩٢٤ م .
- ٥٩ — آزاد سبحانى : تعاليم الإسلام فى ضوء الفلسفة الربانية ، شرح وترجمة محمد بن معاذ ، دار الفكر العربى ، مصر ١٩٤٩ م .
- ٦٠ — اسكندر معلوف : الأخلاق ، بيروت ١٩٠٢ م .
- ٦١ — اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والالام ، مصر ١٩٣٦ م .
- ٦٢ — آسسين بلاثيوس : ابن عربى حياته ومذهبه ، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى ، مصر ١٩٦٥ .
- ٦٣ — الشبلى (أبو الحسن سلام بن عبد الله بن سلام) : الذخائر والاعلاق فى آداب النفوس ومكارم الأخلاق ، المطبعة الوهبية ، مصر ١٢٩٨ هـ .
- ٦٤ — الأشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل ٣٣٠ هـ) : مثالات الإسلاميين ، تحقيق الشيخ محيى الدين عبد الحيد ، ط ١٠ ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٠ م .
- ٦٥ — الأشعرى ، كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيع والبدع : تحقيق حموده غرابية مصر ١٩٥٥ م .
- ٦٦ — الأشعرى : الأصبهانى (أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حبان ٣٦٩ هـ) أخلاق النبى صلى الله عليه وسلم وآدابه ، ط ١٠ ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٥٩ م .
- ٦٧ — الأصبهانى (أبو نعيم أحمد بن عبد الله ٤٣٠ هـ) : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٩٦٧ م .

- ٦٨ — الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل الراغب ٥٠٢ هـ) : الفريعة الى مكارم الشريعة ، ط ٢٠ ، مطبعة الوطن ، القاهرة (بدون تاريخ) .
- ٦٩ — الأصفهاني : تفصيل الفئتين وتحصيل السعادتين ، المطبعة الحميدية المصرية سنة ١٣٢٣ هـ .
- ٧٠ — أفلاطون : محاوره الدفاع ، ترجمة دكتور زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٣ م .
- ٧١ — أفلاطون : محاوره مبدون ، ترجمة دكتور زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٣ م .
- ٧٢ — أفلاطون : التساعية الرابعة الأفلاطون في النفس ، ترجمة ودراسة دكتور فؤاد زكريا الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، مصر ، ١٩٧٠ م .
- ٧٣ — اقبال (دكتور محمد) : تجديد الفكر الدينى في الاسلام ، ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ م .
- ٧٤ — البير نصرى نادر (دكتور) : النفس الانسانية عند ابن سينا ، بحث القى في المهرجان الانفى لابن سينا في بغداد سنة ١٩٥٢ . الكتاب الذهبى للمهرجان ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ٧٥ — الأمدى (سيف الدين أبو الحسن على) : الأحكام في أصول الاحكام ، الرياض ١٣٨٧ هـ .
- ٧٦ — الاهوانى (دكتور أحمد فؤاد) : التربية في الاسلام ، دار المعارف ، مصر ١٩٦٨ م .
- ٧٧ — الاهوانى : أفلاطون ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف ، مصر (بدون تاريخ) .
- ٧٨ — الاهوانى : المدارس الفلسفية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ م .
- ٧٩ — الاهوانى : القيم الروحية في الاسلام ، المجلس الاعلى للثمنون الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٢ م .
- ٨٠ — الاهوانى : المعقول واللامعقول ، دار المعارف ، مصر ١٩٧٠ م .
- ٨١ — أولرى (ديلاسى) : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب ، ترجمة دكتور وهيب كامل ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٢ .

- ٨٢ — أونيرى (ديالسى) الفكر العربى ، ومكانه فى التاريخ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦١ .
- ٨٣ — بارودى (دكتور) : المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ، ترجمة دكتور محمد غلاب ، والدكتور ابراهيم دكور ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٠ م .
- ٨٤ — الباتلانى (أبو بكر محمد بن الطيب ٤٠٣ هـ) التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تحقيق الاستاذ محمود الخضيرى ، دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٧ م .
- ٨٥ — برجسون (هنرى) : منبع الأخلاق والدين ، ترجمة دكتور سامى الدروبي ، وآخر ، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .
- ٨٦ — البستى (أبو حاتم محمد بن حبان) : روضة العقلاء ونزهة الفضلاء ، نشر مصطفى الحلبي ، القاهرة (بدون تاريخ) .
- ٨٧ — البغدادي (أبو منصور عبد القاهر ٤٢٩ هـ) : كتاب أصول الدين ، ط ١٠ ، استانبول ، ١٩٢٨ م .
- ٨٨ — التستري (شمس الدين) : كتاب مكارم الأخلاق والسياسة والزهد ، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٢٥٢ تصوف وأخلاق دينية .
- ٨٩ — انتهانوى (محمد بن على) : كشف اصطلاحات الفنون ، طبع كلكنه ، ١٨٦٢ م .
- ٩٠ — توفيق الطويل (دكتور) : اسس انفسفة ، ط ٤ ، دار النهضة ، القاهرة ١٩٦٤ م .
- ٩١ — توفيق الطويل (دكتور) : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ، دار النهضة ، القاهرة ١٩٦٨ م .
- ٩٢ — توفيق الطويل (دكتور) : الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ، دار النهضة ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٩٣ — توفيق الطويل (دكتور) : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، ط ١ ، النهضة المصرية القاهرة ، ١٩٥٣ م .
- ٩٤ — تيسر شيخ الارض ، المدخل الى فلسفة ابن سينا ، ط ١٠ ، دار الأنوار ، بيروت سنة ١٩٦٧ .

- ٩٥ — الجاحظ (أبو عثمان عمر بن بحر ٢٥٥ هـ) ، رسائل الجاحظ ، دار النهضة بيروت سنة ١٩٧٢ م .
- ٩٦ — جبور عبد النور : نظرات فى فلسفة العرب ، منشورات دار المكشوف ، بيروت سنة ١٩٤٥ .
- ٩٧ — جلال الدين الدوانى : لوامع الأشواق فى مكارم الأخلاق ، كلكته ١٩١١ م .
- ٩٨ — جمال اتدين الأفغانى ، والشيخ محمد عبده : العروة الوثقى ، دار الكتاب العربى ، بيروت سنة ١٩٧٠ م .
- ٩٩ — جميل صليبا (دكتور) : نظرية الخير عند ابن سينا . الكتاب النذهى للبهرجان الألفى لابن سينا ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ١٠٠ — جميل صليبا (دكتور) : المعجم الفلسفى ، جزآن ، دار الكتاب اللبنانى : بيروت سنة ١٩٧١ .
- ١٠١ — جورج باستيد : المدنية ، سرابها و يقينها ، ترجمة دكتور عادل العروا ، دمشق ١٩٥٧ م .
- ١٠٢ — جولد تسيهر (اجناس) : العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ترجمة دكتور محمد يوسف موسى وآخرين ، دار الكتاب المصرى ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ١٠٣ — جويو (ج . هـ .) : الأخلاق بلا الزام ولا جزاء ، ترجمة دكتور سامى الدروبي ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٦ .
- ١٠٤ — الجيلانى (عبد الكريم بن ابراهيم) : الانسان الكامل فى معرفة الأوائل والآخر ، جزآن القاهرة ١٣٠٤ هـ .
- ١٠٥ — الحارث المحاسبى : الوسايا او النصائح ، تحقيق عبد القادر عطا ، طبع محمد على صبيح ، مصر سنة ١٩٦٤ م .
- ١٠٦ — حافظ بن أحمد حكيم : معارج القبول بشرح سلم الوصول الى علم الأصول ، جزآن المطبعة السلفية ، القاهرة ، « بدون تاريخ » .
- ١٠٧ — حسن ابراهيم حسن (دكتور) : تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٦ م .
- ١٠٨ — حسن شحاته سفعان (دكتور) : كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق لابن مسكويه — مقاله — مجلة تراث الانسانية — المجلد الثالث ١٩٦٥ .

- ١٠٩ — الخرائطي (أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد) : مكارم الأخلاق ومعاليلها ومحمود طرائفها ومرضيتها ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- ١١٠ — دى بور (ت . ج .) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، ط ٤٠ ، القاهرة ١٩٥٧ م .
- ١١١ — الرازى (أبو بكر محمد بن زكريا) : رسائل فلسفية ، نشر بول كراوس ، ط ١٠ ، مطبوعات كلية الآداب — جامعة القاهرة ١٩٣٩ م
- ١١٢ — الرازى (فخر الدين محمد بن عمر ٦٠٦ هـ) : كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، نشر معهد الأبحاث الإسلامية ، اسلام آباد ١٩٦٨ .
- ١١٣ — رشاد سالم (دكتور) : مقارنة بين الغزالي وابن تيمية ، الدار السلفية ، المدينة المنورة ، ١٩٧٥ م .
- ١١٤ — رشاد سالم (دكتور) : المدخل الى الثقافة الإسلامية ، مؤسسة الانوار ، الرياض (بدون تاريخ) .
- ١١٥ — ريفان (ارنست) : ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٧ م .
- ١١٦ — زكريا ابراهيم (دكتور) : الأخلاق والمجتمع ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ١١٧ — زكريا ابراهيم (دكتور) : عود الى مشكلات الأخلاق — مقال — مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٢ أكتوبر ١٩٦٧ .
- ١١٨ — زكريا ابراهيم (دكتور) : مبادئ الفلسفة والأخلاق ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ١١٩ — زكريا ابراهيم (دكتور) : مشكلة الحرية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٥٩ .
- ١٢٠ — زكريا ابراهيم (دكتور) : المشكلة الخلقية ، ط ١٠ ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١٢١ — زكى مبارك (دكتور) : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ، جزآن ، ط ١٠ ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٣٨ م .
- ١٢٢ — زكى مبارك (دكتور) : الأخلاق عند الغزالي ، دار الكتاب العربى ، القاهرة ١٩٦٨ م .
- ١٢٣ — زكى نجيب محمود (دكتور) : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧١ .

- ١٢٤ — زهدى جار الله : النزعة الانسانية عند ابن سينا — الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لابن سينا ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ١٢٥ — سبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، ترجمة وتقديم دكتور حسن حنفى الهيئة العامة للتاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .
- ١٢٦ — سدجويك (هنرى) : المجلد فى تاريخ علم الاخلاق ، ترجمة دكتور توفيق الطويل وآخر ، ط ١٠ ، دار نشر الثقافة ، الاسكندرية ١٩٤٩ م .
- ١٢٧ — سلطان محمد : الفلسفة العربية والاخلاقية ، مطبعة المعارف بمصر (بدون تاريخ) .
- ١٢٨ — سميلز (صموئيل) ، الاخلاق ، ترجمة محمد الصائق حسين ، القاهرة ١٩١٠ م .
- ١٢٩ — سيد امير على : روح الاسلام ، جزآن ، ترجمة أمين محمود الشريف مكتبة الاداب مصر سنة ١٩٦٣ .
- ١٣٠ — الشاطبى (أبو اسحق ابراهيم بن موسى اللخى ٧٩٠ هـ) : الموافقات فى أصول الفقه ، المكتبة التجارية ، القاهرة (بدون تاريخ) .
- ١٣١ — الشعرانى (عبد الوهاب) : اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الاكابر ، دار المعرفة ، بيروت (بدون تاريخ) .
- ١٣٢ — الشهرستانى (أبو الفتح محمد عبد الكريم ٥٤٨ هـ) : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٦٧ م .
- ١٣٣ — الشهرستانى (أبو الفتح محمد عبد الكريم ٥٤٨ هـ) : نهاية الاقدام . تحقيق الفرد جيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد (بدون تاريخ) .
- ١٣٤ — الشيرازى : رسالة فى علم الاخلاق ، الخلقية للقوانين الشرعية ، ط ١٠ مطبعة المفيد ، القاهرة ١٢٩٩ هـ .
- ١٣٥ — صبحى محمصانى (دكتور) : النعائم الخلقية للقوانين الشرعية ، ط ١٠ دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٣ .
- ١٣٦ — صبحى محمصانى (دكتور) : الاوضاع التشريعية فى الدول العربية ، ط ٣٠ ، بيروت سنة ١٩٦٥ .

- ١٣٧ — صلاح الدين السلجوقى : اثر الامام الغزالى فى الاخلاق . بحث —
مهرجان الغزالى فى دمشق سنة ١٩٦١ . كتاب المهرجان . المجلس
الأعلى للفنون والآداب ، مصر سنة ١٩٦١ .
- ١٣٨ — عادل العوا (دكتور) : المذاهب الأخلاقية ، عرض ونقد ، جزآن ،
الجزء الأول دمشق ١٩٥٨ م ، الجزء الثانى ، دمشق ١٩٥٩ م .
- ١٣٩ — عبد الحليم محمود (دكتور) : التفكير الفلسفى فى الاسلام ،
جزآن ، الانجلو مصر سنة ١٩٦٤ .
- ١٤٠ — عبد الرحمن بدوى (دكتور) : الاخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ،
الكويت ١٩٧٥ .
- ١٤١ — عبد الرحمن بدوى (دكتور) : أرسطو ، ط ٢٠ ، النهضة المصرية ،
القاهرة ١٩٤٤ .
- ١٤٢ — عبد الرحمن بدوى (دكتور) : تاريخ التصوف الاسلامى من البدايه
حتى اتقرن الثانى ، وكالة المطبوعات الكويت سنة ١٩٧٥ .
- ١٤٣ — عبد الرحمن بدوى (دكتور) : حى بن يقظان لابن طفيل — مقال —
مجلة تراث الانسان المجلد الاول مصر سنة ١٩٦٣ .
- ١٤٤ — عبد الرحمن بدوى (دكتور) : شخصيات قلقة فى الاسلام ،
مكتبة النهضة المصرية ، مصر سنة ١٩٤٤ .
- ١٤٥ — عبد الرحمن بدوى (دكتور) : شهيدة العشق الالهى — رابعة
العدوية ، النهضة المصرية مصر سنة ١٩٦٢ .
- ١٤٦ — عبد الرحمن بدوى (دكتور) : الفلسفة القورينائية أو مذهب اللذة ،
دار ليبيا للنشر ، بنغازى ١٩٦٩ .
- ١٤٧ — عبد الرحمن بدوى (دكتور) : مذاهب الاسلاميين ، جزآن ، دار
العلم للملايين ، بيروت سنة ١٩٧٣ .
- ١٤٨ — عثمان أمين (دكتور) : الجوانية ، اصول عقيدة وفلسفة ثورة ،
دار القلم مصر سنة ١٩٦٤ .
- ١٤٩ — عثمان أمين (دكتور) : رائد الفكر المصرى — محمد عبده ، النهضة
المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ م .
- ١٥٠ — عثمان أمين : رسالة التوحيد لمحمد عبده — مقال — مجلة تراث
الانسان مجلد ٣ / مصر سنة ١٩٦٥ .
- ١٥١ — عثمان أمين (دكتور) : الفلسفة الرواقية ، ط ٣٠ ، الانجلو
المصرية ، القاهرة سنة ١٩٧١ م .

- ١٥٢ — العراقى (دكتور محمد عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف بمصر ، ط ٢٠ القاهرة ١٩٧٤ .
- ١٥٣ — العراقى (دكتور محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ .
- ١٥٤ — العراقى (دكتور محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٨ .
- ١٥٥ — العراقى (دكتور محمد عاطف) : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ١٥٦ — العسقلانى (أبو الفضل أحمد بن حجر ٨٥٣ هـ) : بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، دار الكتاب العربى ، بيروت (بدون تاريخ) .
- ١٥٧ — العقاد (عباس محمود) : أثر العرب فى الحضارة الأوروبية ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٥ .
- ١٥٨ — العقاد (عباس محمود) : حقائق الاسلام وأباطيل خصومه ، ط ١٠ ، مطبعة مصر ، القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
- ١٥٩ — العقاد (عباس محمود) : الفلسفة القرآنية ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٦٦ م .
- ١٦٠ — العقاد (عباس محمود) : عبد الرحمن الكواكبي ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٩٦٩ م .
- ١٦١ — على عبد الواحد وائى (دكتور) : الاسلام فى المجتمع العربى ، مكتبة المنار الكويت (بدون) .
- ١٦٢ — على عيسى عثمان (دكتور) : الانسان عند الغزالى ، ترجمة خيرى حماد ، الانجلو ، القاهرة سنة ١٩٦٤ .
- ١٦٣ — عمر فاروخ (دكتور) : ابن طفيل وقصة حى بن يقظان ، بيروت ١٩٥٩ م .
- ١٦٤ — الغزالى (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : احياء علوم الدين ، مكتبة الشعب ، مصر سنة ١٩٦٩ .
- ١٦٥ — الغزالى (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : الأربعين فى أصول الدين ط ٢٠ ، الكردى ، مصر ١٣٤٤ هـ .
- ١٦٦ — الغزالى (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : أدب الدنيا والدين — ضمن مجموعة — مطبعة كردستان العلمية القاهرة ١٣٢٨ هـ .

- ١٦٧ — الغزالي (أبو خلد محمد ٥٠٥ هـ) : أيها الولد ، طبع غيبنا ١٨٣٨ م .
- ١٦٨ — الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : تهافت الفلاسفة ، تحقيق دكتور سليمان دنيا ، ط ٣٠ ، دار المعارف — القاهرة ١٩٥٧ .
- ١٦٩ — الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : كتاب سر العالمين وكشف ما في الدارين ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣٢٧ هـ .
- ١٧٠ — الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : المستقصى في علم الأصول ، ط ١ ، المطبعة الأميرية بمصر ١٣٢٢ هـ .
- ١٧١ — الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : المنفذ من الضلال ، مكتبة الجندی — القاهرة (بدون تاريخ) .
- ١٧٢ — الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : منهاج العابدين الى الجنة ، المطبعة الكاستلية ، القاهرة ١٢٨٨ هـ .
- ١٧٣ — الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : ميزان العمل ، ط ٢٠ ، المطبعة العربية ، مصر ١٣٤٢ هـ .
- ١٧٤ — الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : كيمياء السعادة ، ضمن مجموعة رسائل ، كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ .
- ١٧٥ — الطبرسي (الشيخ رضى الدين أبو نصر) : مكارم الاخلاق ، فخر البابی الحلبي بمصر سنة ١٣١١ هـ .
- ١٧٦ — الطبرسي (أبو جعفر محمد بن جرير ٣١٠ هـ) : تفسير القرآن ، تحقيق محمود محمد شاكر ، دار المعارف ، القاهرة ١٣٧٤ هـ .
- ١٧٧ — الطحاوى (أبو جعفر أحمد بن محمد) : العقيدة الطحاوية ، نشر الكردي ، ط ١ ، مصر ١٣٤٤ هـ .
- ١٧٨ — الطرطوشي (أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد ٥٢٠ هـ) : سراج الملوك ، ط ١٠ ، المطبعة الخيرية ، بمصر سنة ١٣٠٦ هـ .
- ١٧٩ — الطوسي (أبو نصر السراج) : الجمع في التصوف ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود وآخر ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٠ م .
- ١٨٠ — الطوسي (نصر الدين) : اوصاف الاشراف ، ترجمة محمد الخليلي ، نشر مطبعة النجف الاشرف ، النجف الاشرف ١٩٥٦ م .
- ١٨١ — الغزالي (أبو نصر محمد بن محمد ٣٣٩ هـ) : رسالة في تحصيل السعادة ، ط ١ ، حيدر آباد سنة ١٣٤٥ هـ .

- ١٨٢ — الفارابى : كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، ط . ١ ، حيدر
آباد ١٣٤٦ هـ .
- ١٨٣ — الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة ، ط . ١ ، المكتبة ، القاهرة
١٩٠٦ م .
- ١٨٤ — الفارابى : الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية ، نشره
ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٠ م .
- ١٨٥ — فرح نطون : ابن رشد وفلسفته ، نشر جامعة الاسكندرية ،
مصر ١٩٥٣ م .
- ١٨٦ — فضل الرحمن (دكتور) : الفلسفة الاسلامية الحديثة — بحث
قدم لمؤتمر برنستون للثقافة الاسلامية . جمع وتقديم الاساذ محمد
خلف الله ، ط . ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ١٨٧ — القارى (ملا بن سلطان محمد ١٠١٤ هـ) : شرح الفقه الاكبر
للإمام الاعظم أبى حنيفة ، نشر مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٥٥ م .
- ١٨٨ — القاضى عبد الجبار (أبو الحسن ٤١٥ هـ) : شرح الأصول الخمسة ،
تحقيق وتقديم دكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة
١٩٦٥ م .
- ١٨٩ — القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر عزمى ،
القاهرة ١٩٦٥ م .
- ١٩٠ — القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٦ (التعديل والتجوير) تحقيق
دكتور احمد مؤاد الاهوانى ، الدار المصرية للتأليف والنشر ،
القاهرة ١٩٦٢ .
- ١٩١ — القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٦ (٢ — الإرادة) تحقيق الاب
جورج قناتى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة
(بدون تاريخ) .
- ١٩٢ — القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٨ (المخلوق) ، تحقيق دكتور توفيق
الطويل ، وسعيد زايد ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة
(بدون تاريخ) .
- ١٩٣ — القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٩ (التوليد) ، تحقيق دكتور
توفيق الطويل وسعيد زايد ، الدار المصرية للتأليف والنشر ،
القاهرة ١٩٦٤ .
- ١٩٤ — القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١١ ، « التكليف » تحقيق محمد على
النجار وآخر ، الدار المصرية ، سنة ١٩٦٥ .

- ١٩٥ - القاضي عبد الجبار (أبو الحسن ٤١٥ هـ) : المغنى ج ١٢ (النظر والمعارف) تحقيق دكتور ابراهيم مذكور ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة (بدون تاريخ) .
- ١٩٦ - القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١٤ (الاصلح) تحقيق مصطفى السقا ، الدار المصرية للتأليف ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ١٩٧ - النقشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ٤٦٥ هـ) ، الرسالة القشيرية ، نشر ، مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٥٩ م .
- ١٩٨ - كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ، ترجمة فنيه أمين فارس ، ط ٥ دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٨ م .
- ١٩٩ - كارادى نور (البارون) : الغزالي ، ترجمة عادل زعتر ، عيسى الحلبي ، القاهرة ١٩٥٩ م .
- ٢٠٠ - كنانط (عما نويل) : أسس ميثاقيقا الأخلاق ، ترجمة دكتور محمد فتحي الشفيطى دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٠ م .
- ٢٠١ - الكلا باذى (أبو بكر) : التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق الدكتور عبد الطيم محمود ، وآخر ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى الحلبي ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٢٠٢ - الكواكبي (عبد الرحمن ١٩٠٢ م) : الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي ، جمع فكتور محمد عسارة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٢٠٣ - ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الاخلاقية ، ترجمة دكتور محمود قاسم ، وآخر ، نشر مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٥٥ م .
- ٢٠٤ -ليون جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ترجمة دكتور محمد يوسف موسى ، ط ١٠ ، القاهرة ١٩٥٥ م .
- ٢٠٥ - المواردي (أبو الحسن علي بن محمد ٤٤٠ هـ) : أدب الدنيا والدين : مطبعة صبيح ، القاهرة ١٩٥٤ م .
- ٢٠٦ - محمد أبو زهرة (الشيخ) : أصول الفقه ، دار الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
- ٢٠٧ - محمد أحمد جاد المولى : الخلق الكامل ، ط ١٠ ، اربعة أجزاء ، مطبعة حجازى ، القاهرة ١٩٣٢ .
- ٢٠٨ - محمد أحمد الملبجى : ابن طفيل وفلسفته كما نراها من كتابه الوحي « جى بن يقطين » مثال . مجلة العربى الجديد ١٤٥٠ ، ديسمبر ١٩٧٠ .

- ٢٠٩ — محمد أسد : الاسلام على مفترق الطرق ، ترجمة دكتور عمر فروح ، ط ٧ دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧١ .
- ٢١٠ — محمد بن زكريا الكاندهلوى : أسباب سعادة المسلمين وشقائهم فى ضوء الكتاب والسنة ، ط ٢ منشورات المجلس العلمى ، الهند ١٩٧٢ .
- ٢١١ — محمد البهى (دكتور) : الجانب الالهى من الفكر الاسلامى ، ط ٤ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٢١٢ — محمد سعيد رمضان البوطى (دكتور) : كبرى اليقينيّات الكونية ، وجود الخالق ووظيفة المخلوق ، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٩ .
- ٢١٣ — محمد عبد الله دراز (دكتور) : الدين — بحوث مبهدة لدراسة تاريخ الايمان ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٧٠ م .
- ٢١٤ — محمد عبد الله دراز (دكتور) : النبأ العظيم : نظرات جديدة فى القرآن ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٠ م .
- ٢١٥ — محمد عبد الله دراز (دكتور) : مدخل الى القرآن الكريم ، دار القلم ، الكويت ١٩٧١ م .
- ٢١٦ — محمد عبد الله دراز (دكتور) دستور الاخلاق فى القرآن ، دراسة مقارنة للاثلاق النظرية فى القرآن ، ترجمة دكتور عبد الصبور شاهين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٢١٧ — محمد عبد الله دراز (دكتور) : دراسات اسلامية ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٣ .
- ٢١٨ — محمد بن عبد الوهاب (الشيخ) : كتاب الكبائر ، الرياض ، ١٣٨٩ هـ .
- ٢١٩ — محمد عبده (الشيخ الامام) : رسالة التوحيد ، ط ١٧ دار المنار ، القاهرة سنة ١٩٥٦ م .
- ٢٢٠ — محمد عثمان نجاتى (دكتور) : الادراك الحسى عند ابن سينا ط ٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦١ .
- ٢٢١ — محمد كمال جعفر (دكتور) : فى الفلسفة والاخلاق ، دار الكتب الجامعية : القاهرة ١٩٦٨ .
- ٢٢٢ — محمد كمال جعفر (دكتور) : من التراث الصوفى — سهل بن عبد الله القسرى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٤ .

- ٢٢٣ — محمد لطفي جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، مطبعة المعارف ، مصر ١٩٢٧ .
- ٢٢٤ — محمد مصطفى حلمي (دكتور) : ابن الفارض والحب الالهى ، دار المعارف القاهرة ١٩٧١ .
- ٢٢٥ — محمد مصطفى حلمي (دكتور) : الحب الالهى في التصوف الاسلامي ، دار القلم ، القاهرة سنة ١٩٥٠ .
- ٢٢٦ — محمد مصطفى حلمي (دكتور) : الحياة الروحية في الاسلام ، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٢٢٧ — محمد مصطفى حلمي (دكتور) : الخصائص الاخلاقية للرياضات والأذواق الصوفية ، مقال — مجلة معهد الدراسات الاسلامية ، العدد الاول السنة الاولى ، القاهرة ١٩٥٨ .
- ٢٢٨ — محمد مصطفى حلمي (دكتور) : السعادة عند ابن سينا ، بحث — مجلة الثقافة العدد ٦٩٢ ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ٢٢٩ — محمد يوسف موسى (دكتور) : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . ط . ٢ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .
- ٢٣٠ — محمد يوسف موسى (دكتور) : تاريخ الاخلاق ، ط . ٢ ، نشر أمين عبد الرحمن ، مصر سنة ١٩٤٣ .
- ٢٣١ — محمد يوسف موسى (دكتور) : فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية ط . ٣ مؤسسة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٢٣٢ — محمد يوسف موسى (دكتور) : القرآن والفلسفة ، ط . ٣ دار المعارف بمصر ١٩٧١ .
- ٢٣٣ — محمود قاسم (دكتور) : دراسات في الفلسفة الاسلامية ، ط . مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٢٣٤ — محمود قاسم (دكتور) : في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ، ط . ٤ الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٢٣٥ — محمود قاسم (دكتور) : مناهج الأدلة وعقائد الملة لابن رشد — مقال — مجلة تراث الانسانية ، مجلد ٣ القاهرة ١٩٦٥ .
- ٢٣٦ — محمود قراعه : الاخلاق في الاسلام من احاديث الرسول ومن فتاوى ابن تيمية ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ١٩٦٣ .

- ٢٣٧ - مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ط ٢ . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٩ .
- ٢٣٨ - مصطفى عبد الرازق (الشيخ) ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، القاهرة ١٩٤٥ .
- ٢٣٩ - الملطي (أبو الحسين محمد بن أحمد ٣٧٧ هـ) : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تقديم وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري ، مكتبة المثنى بغداد ، ١٩٦٨ .
- ٢٤٠ - (زين الدين بن علي المصبري) : ارشاد العباد إلى سبيل الرشاد ، المطبعة الشرقية ، مصر ١٣١٧ هـ .
- ٢٤١ - المليباري : كفاية الاتقياء ومنهاج الاصفياء ، نشر غيسى الحلبي القاهرة (بدون) .
- ٢٤٢ - منصور رجب : تأملات في فلسفة الاخلاق ، ط ١ ، مطبعة مخيم القاهرة ١٩٥٣ .
- ٢٤٣ - المودودي (أبو الأعلى) : نظرية الاسلام الخلقية ، ترجمة محمد كاظم سباق ، مكتبة الشباب المسلم ، دمشق ١٩٥٦ .
- ٢٤٤ - المودودي (أبو الأعلى) : نظام الحياة في الاسلام ، نقله إلى العربية محمد عاصم حداد ، ط ٤ ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٥ .
- ٢٤٥ - نجيب بلادي (دكتور) : مراحل الفكر الاخلاقي ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٦٢ م .
- ٢٤٦ - ب. فينتشه (فريدريك) : هكذا تكلم زرادشت ، ترجمة فليكس فارس ، المكتبة الاهلية ، بيروت ، ١٩٣٨ م .
- ٢٤٧ - النووي (محيي الدين بن يحيى) : كتاب الأربعين الفوية وشرحها ، دار المنار بمصر ١٣٤٢ هـ .
- ٢٤٨ - هنتر ميد : الفلسفة وأنواعها ، ترجمة الدكتور مؤاد زكريا ، دار النهضة القاهرة ، ١٩٦٩ م .
- ٢٤٩ - هنري كريان وآخرون : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وآخرين ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٦٦ .
- ٢٥٠ - وجيد الدين خان : الاسلام يتحدى ، ترجمة ظفر الدين خان ، ط ٥ . المختار الاسلامي ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٢٥١ - وليم ماك دو جل : الاخلاق والسلوك في الحياة ، ترجمة سليم ابراهيم ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦١ .

- ٢٥٢ — اليافعى (أبو عبد الله محمد ٧٦٨ هـ) : نشر المحاسبة الغالية
فى فضل المشايخ الصوفية ، أصحاب المقامات العالية ، نشر
مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٦١ .
- ٢٥٣ — يحيى هويدى (دكتور) : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية ،
مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٢٥٤ — يحيى هويدى (دكتور) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة
الاسلامية ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ٢٥٥ — يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ،
دار المعارف القاهرة ١٩٥٧ .
- ٢٥٦ — يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط . ٥ دار المعارف ،
القاهرة ١٩٦٩ .
- ٢٥٧ — يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط . ٣ لجنة التأليف
والترجمة والنشر — القاهرة ١٩٥٣ .
- ٢٥٨ — يوسف مراد (دكتور) : مبادئ علم النفس العام ، ط ٣ ،
دار المعارف القاهرة ١٩٥٧ .

* * *

ثانيا : المراجع الاخرى

1. Afifi (A. E.) : The mystical philosophy of Muhyid D'in Ibmoul Arabi, Cambridge, 1939.
2. Bergson, H. : Les deux sources de la Morale et la Religion Paris, 1948.
3. Broad, C.D. : Five Types of Ethical theories, London, 1934.
4. Draz, (Dr. M. A.) : La Merale du Koran, Edition Al - Maaref. le Caire , 1950.
5. Dwight M. Donaldson : Studies in Muslim Ethics, London 1963.
6. Encyclopédia of Islam, 2nd edition.
7. Encyclopedia of philosophy, paul Edwards, Macmillan publishing Co. 1972.
8. Encyclopedia of Religion and Ethics.
9. George F. Hourani : Islamic Rationalism « The Ethics of Abd Al - Jabbar » clarendon press oxford . 1971.
10. Henry Sidgwick: outlines of the history of Ethics, Beacon Press , Boston ; 1968.
11. Iganz goldziher : Muslim Studies (Muhammedanische studien \ edited by ; S.M. Stern ; London , 1967.
12. Jan Han : The notion of duty in Ethics, Idbrairie unirersitaire d'Alsace, Strasbourg , 1931.
13. John . S. Mackenzie, L.L.D. : glasg . Litt. D. Camb ; A Manual of Ethics , London , 1948.
14. Le P. Ch. Lahr , S. J. ; Course de Philosophie. 15 ieme edition Paris, 1914.
15. Leon Gauthier : The orie D' ibn Rochd Sur le rapports de la Relivion et la philosophie , paris, 1909.

16. Macdonald, D. B. The Religious attitude and life in Islam
Chicago ; 1909.
17. Madkour, Dr. I. B. : La place d'Al . Farabi dans l'ecole
philosophique Musulman, Paris ; 1934.
18. Mary sturt M. A. and Margret Hobling M. A. ; Practioal
Ethics, London, 1949.
19. Mohammed Arkoun : Traite D'ethique « Tahdib Al - AH
Laq Wa Tathir Al - A Raqi, Damas, 1969.
20. Muirhead, J. H. : Elements of Ethics, London 1949.
21. M. Smith : An early Mystic of Baghdad, London , 1935.
22. Nowell Smith, P. H. : Ethics ; Benguin Books , London ,
1961.
23. Renele Senne : Traite de Merale Gererale, Paris, 1947.
24. Reuben Ievy : The social structure of Islam ; Gambridge,
1972.
25. Taylor A. E. : Plato , The man and his Work « London,
1963.
26. Toshihiko Izutsu:Ethico Religious Concepts in the Quran
Tokyo, 1966.
27. Toshihiko Izutsu : God and man in the Koran, Ist Pupli-
shed Tokyo, 1964.
28. Tashihiko Izutsu : The Structure of the Ethical terms in
the Koran, Tokyo, 1959.
29. W. D. Ross : Foundations of Ethics, Oxford , 1939.
30. W. F. Thompsen : Philsophy of Mohammandan people,
London, 1839.

* * *

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٣	اهتداء
٥	شكر وتقدير
٧	مقدمة

الباب الاول : الواجب الاخلاقى فى الاسلام (١٣ - ١٢٧)

الفصل الاول : الواجب الاخلاقى : مبدولة وخصائصه (١٥ - ٦٤)

١٧	الواجب الاخلاقى فى الفكر الاسلامى
١٧	اولا : فى الكتاب والسنة
١٩	ثانيا : الفقهاء
٢٣	ثالثا : المتكبرون
٣١	رابعا : الفلاسفة
٣٥	حقيقة الواجب فى الاخلاق الاسلامية
٣٦	العمل ابتغاء وجه الله تعالى
٣٩	الثواب وانعقاص
٤٤	علاقة الواجب بالسمع والعقل فى الفكر الاسلامى
٤٥	شروط التكليف
٤٦	اولا : العلم
٤٨	ثانيا : العقل
٥٤	ثالثا : الحرية
٦٠	الشروط التى يجب توفرها فى العقل « الواجب »

الفصل الثانى : الواجب الاخلاقى - مصدر الالتزام به
(٦٥ - ١٠٠)

٦٦	مصدر الالتزام فى الاخلاق الاسلامية
٦٧	الواجب لذاته
٧٢	العقل والالتزام بالواجب
٧٥	السمع والالتزام بالواجب
٧٩	الضمير فى الفكر الاخلاقى
٨١	الضمير الاخلاقى بين العقليين والتجريبيين
٨٧	الضمير الاخلاقى فى الفكر الاسلامى
٩١	الضمير ، فطرى أم كسبى
٩٣	سلطان الضمير
٩٤	تربية الضمير

الفصل الثالث : القانون الاخلاقى فى الاسلام
(١٠١ - ١٢٨)

١٠٢	التصور الكائنى للقانون الاخلاقى
١٠٥	التصور المسيحى للقانون الاخلاقى
١٠٦	طبيعة القانون الاخلاقى فى الاسلام
١١٠	سمات القانون الاخلاقى فى الاسلام

الباب الثانى : مذهب السعادة فى الفكر الاسلامى
(١٢٩ - ٣٠٠)

١٣١	مقدمة
-----	-------

الفصل الاول : الاتجاهات الرئيسية للسعادة الاخلاقية
عند اليونان
(١٣٢ - ١٦٤)

١٤٧	السعادة عند المدارس اليونانية بعد ارسطو
-----	---

الصفحة	الموضوع
١٤٨	الرواقية
١٥٥	الابيةورية
١٥٩	الافلاطونية الجديدة (الافلوطينية)

الفصل الثاني : السعادة فى الكتاب والسنة (١٦٥ - ١٩٦)

١٦٦	مفهوم السعادة الشقاوة فى الدنيا والآخرة
١٦٩	أولا : الصورة الحسية للسعادة الاخرية
١٧٣	ثانيا : الصورة الروحية للسعادة الاخرية
١٧٦	السعادة والشقاوة الدنيوية
١٨٦	الوسيلة الى السعادة
١٩٠	درجات السعادة
١٩٣	حكم وتقدير

الفصل الثالث : السعادة الاخلاقية عند المتصوفة المسلمين (١٩٧ - ٢٤٧)

١٩٨	مدلول السعادة عند المتصوفة
٢٠٠	الطمع فى الجنة والنجاة من النار
٢٠٢	الحب الالهى
٢٠٦	الفناء
٢١٣	المعرفة
٢١٥	وحدة الوجود
٢١٨	سبل السعادة ووسائلها عند الصوفية
٢٢٠	المعلم
٢٢٩	المعمل
٢٣٢	درجات السعادة عند الصوفية ومراتبها
٢٣٩	الاشباه والنظائر للسعادة الاخلاقية عند الصوفية قديما وحديثا

الفصل الرابع : السعادة عند الفلاسفة المسلمين

(٢٤٩ - ٣٠٠)

٢٥٠	٣	مفهوم السعادة
٢٥٠		الفارابي
٢٥٥		ابن سينا
٢٥٦		السعادة العنويوية
٢٥٧		السعادة الاخروية
٢٥٩		ابن مسكويه
٢٦٠		اولا : السعادة الخلقية
٢٦١		ثانيا : السعادة القصوى
٢٦٣		ابن باجه
٢٦٦		ابن طفيل
٢٦٨		ابن رشد
٢٧٤		السبيل الى ادراك السعادة الاخلاقية عند الفلاسفة المسلمين
٢٧٥		الفارابي
٢٧٧		ابن سينا
٢٨١		ابن مسكويه
٢٨٤		ابن باجه
٢٨٦		ابن طفيل
٢٨٨		ابن رشد
٢٩٠		درجات أو مراتب السعادة عند الفلاسفة المسلمين
٢٩٠		الفارابي
٢٩٢		ابن سينا
٢٩٤		ابن مسكويه

الصفحة	الموضوع
٢٩٦	ابن باجه
٢٩٩	ابن طفيل
٣٠٠	ابن رشد
٣٠٣	خاتمة
٣٠٩	المراجع العربية
٣٢٨	المراجع الانجليزية

* * *

رقم الايداع بدار الكتب ٨٣/٥٦٦١

دار التوثيق النسخية
للطباعة والجمع الأثري
الأزهر / ٣٢ هـ فيضان الجوهري بجوار جامع الأزهر

